

# Thiruvilā på Ammerud



Den årlige tempelfestivalen ved Śivasubrahmaṇaiyar Alayam

Norges Hindu Kultursenter



**CULCOM**

Kulturell kompleksitet  
i det nye Norge

Kathleen A Morley – Masteroppgave i religionshistorie - IKOS - Universitetet i Oslo - Høsten 2011

**Forsidefoto: Anders Bettum**



# Thiruvilā

på Ammerud. Den årlige tempelfestivalen ved

**Śivasubrahmaṇaiyar Alayam Norges Hindu Kultursenter**

Kathleen A Morley – Masteroppgave i religionshistorie - IKOS - Universitetet i Oslo - Høsten 2011



# INNHold:

<b>Takk til</b>	<b>1</b>
Om translitterasjon og bruken av diakrittiske tegn	2
<b>Innledning</b>	<b>i</b>
<b>Metode</b>	<b>iv</b>
Problemer vedrørende felt	vi
Feltarbeid i en immigrantkultur i egen kultur	vii
<b>Teori</b>	<b>1</b>
<b>TEMPELFESTIVALENE</b>	<b>1</b>
Festivalene i <i>Pañcarātrāgama</i>	3
<b>Åpningsseremonien</b>	<b>7</b>
Pradakṣina – 'mot høyre'	8
Bharatnatyam - tempeldans	9
Bhajan, mantraer og prasāda	9
Pradakṣina rundt tempelet	11
<b>Stillbilder fra video (Foto: Kathleen Morley)</b>	<b>12</b>
<b>Tempelfestivalen dag for dag</b>	<b>14</b>
Festivalprogrammet	15
<b>Tempelet</b>	<b>16</b>
Śivasubrahmaṇaiyar Alayam - Norges Hindu Kultursenter	16
Tempelet i hindutradisjonen	18
Tempelet i den tamilske tradisjonen	19
Tempelet som et lærested for nye generasjoner	20
Arrangementer for barna	21
<b>Sapparam</b>	<b>24</b>
Gopura	24
Darśana, å 'se' det guddommelige	25
<b>MURUKAN</b>	<b>24</b>
<b>Murukan</b>	<b>25</b>
Caṇcam-poesien	26
Murukan i de tidlige tekstene	27
Murukan og sanskritiseringen	28
<b>En tamilsk guddom</b>	<b>29</b>
Kantapurāṇam	30
En oppblomstring av tamilsk kultur	32
<b>Vethai thiruvila - Jaktdagen</b>	<b>34</b>
Śaṅkha - Konkylie	35
Murukan's kamp mot demonkongen Cūrapaṇman i Kantapurāṇam	35
<b>Mambele Thiruvila - Mangodagen</b>	<b>41</b>
Myten om mangoen	42
<b>Pōṅgavanam - Bryllupsdagen</b>	<b>45</b>

Ritualer som utføres under Pōngavanam	45
Bruken av kokosnøtter i hindutradisjonen	47
Huskeritualet	48
Vielsesseremonien i den tamilske tradisjonen	49
Vivāha - ekteskapsseremonien	51
<b>Kjærlighetsguden</b>	<b>54</b>
Gudinnenenes roller i hindutradisjonen	56
Hustruenes rolle som guddommens <i>śaktier</i>	56
Betydningen av Murukans <i>śaktier</i>	57
Ulike tolkninger av myten	58
<b>FESTIVALEN SOM ET RITUELT ROM</b>	<b>62</b>
Pūjā	63
Et edsrite - vrata	63
<b>De rituelle utøverne</b>	<b>65</b>
<b>Menneses ritualer, roller og ansvarsområder</b>	<b>67</b>
<b>De religiøse ekspertene</b>	<b>68</b>
Tempelprestene ved Śivasubrahmaṇaiyar Alayam	68
Utdanningen av prester	68
Prestenes bekledning og kroppsmarkeringer	70
De religiøse ekspertenes ansvarsområder	71
Å bygge en 'guddommelig kropp'	72
<b>Renhet og urenhhet</b>	<b>73</b>
Renhet og fare	74
<b>Kvinnenens ritualer, roller og ansvarsområder</b>	<b>77</b>
<b>Sumangalipūjā - Et kvinneritualet</b>	<b>80</b>
Den velgjørende Lakṣmī	80
Pativratā - hindukvinnen som hustru og mor	81
<b>Kvinnenens ansvarsområder under festivalen</b>	<b>84</b>
<b>Nye religiøse roller for kvinnene</b>	<b>87</b>
<b>Tīrthē Thiruvila - Badedagen</b>	<b>90</b>
<b>Ādi Amavasya</b>	<b>91</b>
Vadesteder og hellige sentre	91
Før badingen.	93
Śrāddha, et ritualet for døde fedre	94
Ekodīṣṭṭa – fra preta til pitṛ	96
<b>Grahados - Planetenes påvirkning</b>	<b>97</b>
Jyotiḥśāstra - 'Vitenskapen om himmellegemene'	97
Nakṣatra og måneastrologi	99
Navagrahaene - planetguddommene	99
<b>Baderitualet i et kjønnsperspektiv</b>	<b>101</b>
<b>Tēr Thiruvila - Vognfestivalen</b>	<b>104</b>
Kvinnenens fysiske prøvelser	105
Fullførelsen av vrata blant menn	106
Thiruvila i de norske mediene	108
Rituelle handlinger som omfatter hele familien	109
Barnas rituelle utøvelse	110

<b>KROPPSLIGGJØRING</b>	<b>111</b>
Bhakti	111
Betydningen av den kroppslige praksisen	112
Å være 'fylt' av Murugans kraft	114
Rituelle prøvelser og utholdelse av smerte	115
Endringer i lys av globalisering og migrasjon	116
<b>Kroppsliggjøring: Et nøkkelfbegrep?</b>	<b>118</b>
Viśiṣṭadvaita - Rāmānjuas lære	121
Gud som hologram	122
<b>Ordforklaringer</b>	<b>125</b>
<b>Kilder</b>	<b>133</b>
Litteratur:	133
WEBSIDER:	138
<b>BILLEDVEDLEGG:</b>	<b>14</b>
SAMMENDRAG:	22





# Takk til

Først en stor takk til styret, presten og menigheten ved Śivasubrahmaṇaiyar Alayam for at jeg ble mottatt med så stor gjestfrihet og vennlighet under mitt feltarbeid. En spesiell takk til Kanagaratnan Pulendran (formann ved tempelet i 2006) og Sangarapillai Sarvanandha (formann ved tempelet i 2008). En spesiell takk også til Ambuja Sarvanandha for oversettelser fra tamil, og for at hun stilte opp og snakket om unge tamiler under seminaret "Interkulturell møteplass" på IKM. Takk også til mine informanter, som jeg på grunn av taushetsplikten desverre ikke har lov til å nevne med navn her.

Takk også til hindutempelet Sanatan Mandir i Slemmestad, og ikke minst ekteparet Pushpa som viste meg tempelet og svarte tålmodig på spørsmålene mine, og ikke minst serverte meg ekte indisk chai under besøket.

Det er mange som har hjulpet og støttet meg, og ikke minst inspirert meg, underveis i arbeidet med masteroppgaven. Blant mine med-studenter ønsker jeg først og fremst å takke Cecilie, men også Marie, Sølve, Elise, Annette, Kari, Marianne og alle dere andre for mange hyggelige faglige samtaler for inspirerende sosialt samvær i løpet av studietiden. Takk også til mine medstudenter på forskningsprogrammet CULCOM.

Tusen takk til Anders Bettum (IKM) fordi han har latt meg få disponere bildene han tok under Thiruvila 2006. Takk også til Stian Andersen for at han stilte opp og filmet prosesjonen under Mahotsava i 2006. Jeg vil dessuten også takke Pamela Price, Cecilie Glomseth og Knut Movik for generøst utlån av bøker, Are Hansen for datahjelp og Terje Kvarø Lia for korrekturlesing.

Takk til mine venner og familie for at dere har trodd på meg og støttet meg i arbeidet mitt.

Takk til forskningsprogrammet Kulturell kompleksitet i det nye Norge (CULCOM) for masterstipendiet, som var til stor hjelp og ga meg tro på prosjektet mitt.

Til slutt en spesiell takk til min veileder professor Per Kværne (IKOS) og min biveileder professor Thomas Hylland Eriksen (CULCOM).

*Vēlum mayilum tuṇai* - 'Med hjelp av spydet og påfuglen'

*Kathleen Morley,  
2. desember 2011*

## Om translitterasjon og bruken av diakrittiske tegn

Selv om denne masteroppgaven handler om tamiler i diaspora har jeg valgt å skrive de fleste religiøse begrepene som dukker opp med sanskrit-ord. Dette fordi den religionshistoriske faglitteraturen forholder seg til sanskrit. I tillegg viste det seg at sanskrit-begrepene var kjent av mine informanter. Der hvor jeg ikke har funnet et dekkende sanskrit-ord er de tamilske begrepene brukt i teksten. Når begrepene dukker opp første gang vil jeg forklare dem, for senere å bruke sanskrit- eller tamil-begrepet (i *kursiv*). Det er en liste med ordforklaringer bak i oppgaven.

Diakrittiske tegn er en konvensjon som er utviklet for å representere indiske og dravidiske skrifttyper med romerske skrifttegn:

SANSKRIT: (lydene er her i hovedsak forklart med engelsk uttale) a uttales som *cut*, ā som *far*, i som *sit*, ī som *me*, u som *put*, ū som *too*, ṛ som *risk*, ḷ med tungen krøllet bak i munnen mens den beveges framover, e som *pray*, ai som *sigh*, o som *hope*, au som *sound*, c som *chursh*, v likt *wile*, ś som *shame*, ṣ som *dish*. De fleste andre ord uttales som på engelsk.

TAMIL: De følgende romerske bokstavene brukes for de tamilske skrifttegnene: *Vokaler* – korte: a, i, u, e, o - lange: ā, ī, ū, ē, ō, - ai, au. De lange vokalene uttales som lange vokaler på norsk (*bake, like, leke* osv). *Konsonanter* – p uttales med leppene, t med tennene, m og n med en nasal lyd. c og ṇ uttales med hard gane og k og ṅ med myk gane, v og y er semivokaler (v uttales med leppene og y med hard gane) ṇ, r, ṛ l uttales ved hjelp av forhøyningen bak tennene i overmunnen. På tamil finnes det to serier med konsonanter som skiller seg fra engelskspråklige: Tannlydene t, n, som uttales med tungen på tennene og c, ṇ, ḷ, ḻ som uttales ved å krølle tungen bakover mot ganen inne i munnen.

Etter neselyder blir alle opphold uttalt som b, d, d j g. Eksempler: *Narṛiṇai* blir uttalt som *natriney* eller *nattiney*, *tolkāṇṇiyam* som *tolhappiyam*, *caṇkam* som *sangam*, *kaṇṇilar* som *kabilar*, *akaṇṇ* blir uttalt som *aham* og *Murukaṇṇ* som *Murugan*.

Kilde for staving og uttale av sanskrit-begrepene er i hovedsak Johnson (2009). Johnson henviser til Zvelebil som sin kilde for staving og uttale av begrepene på tamil. Jeg har derfor brukt Zvelebil (1973) som kilde her. Zvelebil følger i sine bøker den translitterasjonen som er brukt i *Tamil Lexikon*, utgitt av universitetet i Madras. En annen viktig kilde til translitterasjonen på tamil er Schalk (2004).





*Tilegnet foreldrene mine, Randi og Alan, som døde med to ukers mellomrom i april og mai 2007. Og til barna mine, Ylva og Odin.*

# Innledning

*Thiruvila*,<sup>1</sup> Den årlige tempelfestivalen ved hindutempelet Śivasubrahmanaiyar Alayam finner sted i juli/ august, i den tamilske måneden Ādi. Śivasubrahmanaiyar Alayam ble opprettet av Norges Hindu Kultursenter, og etablert av tamilske hinduer fra Sri Lanka i 1998. Tempelet holder i dag til i et tidligere industrilokale i Martin Strandlis vei 10 på Ammerud i Oslo.

Alle hindutempler er bygget som boliger for guddommene, ikke primært som forsamlingslokaler. Śiva Subrahmanaiyar Alayam er viet til guden Murukan (Murugan). Murukan er en tamilsk gud, med opprinnelse i det sørlige India og på Sri Lanka. Den mannlige kriger- og kjærlighetsguden avspeiler mange ulike epoker i tamilenes historie, kultur og religiøse utvikling. Tempelfestivalen gjenskaper hendelser fra Murukans mytologi. Som Śivas sønn er Murukan en egen guddom, men han kan også ses som en forlengelse av de kreftene som Śiva besitter. Murukan er representert i en ikonisk skulptur, en *mūrti*, i tempelet på Ammerud.

Denne oppgaven har sitt fokus på de ritualene som er viktige i festivaltradisjonen. De fleste ritualene som utføres under en festival er de samme som utføres ellers i året, men i en utvidet form. En tempelfestival vil derfor belyse mange ulike aspekter ved hindu-tradisjonen. Samtidig er Thiruvila mer enn bare en religiøs høytid: Det er også en feiring av og gjenskapning av mange uttrykk for tamilsk kultur.

Tamilene som opprettet tempelet på Ammerud har for en stor del kommet til Norge som flyktninger. Hoveddelen av tamilene som bor i Norge bosatte seg her i perioden etter 1983, da borgerkrigen på Sri Lanka eskalerte. Av de som kom til Norge før denne perioden reiste mange fra Sri Lanka fordi det var vanskelig for tamilene å få utdanning i hjemlandet. Mange kom til Norge som studenter, men ble værende da situasjonen i hjemlandet forverret seg. Flertallet av norske tamiler er hinduer, men det finnes også en liten gruppe katolikker. Dette gjenspeiler den tamilske befolkningens religiøse sammensetning også på Sri Lanka.

Et viktig fokus i denne masteroppgaven er å undersøke hvordan den tamilske festivaltradisjonen tilpasser seg til og eventuelt endrer seg i møtet med norsk kultur og religion. Oppgaven min er også en undersøkelse omkring hindutamilenes eget forhold til tempelet,

---

<sup>1</sup> Ordet staves også noen ganger som *Tiruvela*, [eller Thiruvula](#), men jeg har valgt å bruke den andre stavemåten i denne oppgaven, da det er denne jeg har funnet i flest kilder som omtaler denne typen festivaler.



festivalen og tradisjonene i en diaspora-situasjon. Tamilsk kultur har blitt transnasjonal gjennom migrasjon, men også via internett.

Tempelfestivalene er i seg selv transnasjonale: I dagens globaliserte samfunn holdes det hinduiske tempelfestivaler over hele verden, og det foregår utvekslinger av kunnskap omkring dem og andre deler av hindutradisjonen ved at mennesker reiser mellom ulike land for å delta på tempelfestivalene. Tempelfestivalene importerer dessuten religiøse fagfolk fra Sri Lanka og Tamil Nadu. Tradisjonene og ritualene som utføres ved tempelet på Ammerud tilhører den sør-indiske, śivaittiske, grenen av hinduismen, og går under betegnelsen *bhakti*..<sup>2</sup> Śivaittisk tradisjon har sine filosofiske røtter blant annet i tankesystemet Śaiva Siddhanta.

Med den tamilske diasporaen og opprettelsen av templer i diaspora har Śaiva Siddhants liturgi 'emigrert' til hele verden. Jeg har derfor valgt å sette tempelet, festivalen og ritualene som utføres under denne inn i en historisk og kulturell kontekst. Uten denne konteksten som bakteppe vil det være vanskelig å forstå ritualene og årsaken til at de blir utført under festivalen, såvel som formålet med å feire denne høytiden.

Hinduene ved tempelet på Ammerud praktiserer, i likhet med hoveddelen av hinduene i Sør-Asia, en form for hinduisme som går under betegnelsen *bhakti*. Det sentrale aspektet ved religionen er ikke basert på teksttradisjonen, skriftene, eller på trosaspektet, men på daglig utøvelse av ritualer. I masteroppgaven presenteres de forskjellige festivaldagene under Thiruvila, de ulike ritualene som det fokuseres på og bakgrunnen for at de blir utført.

Innen hindutradisjonen er hovedformålet med å utføre ritualer og riter å oppnå kontakt med det guddommelige og å ta del i de kosmiske rytmen. Et hovedfokus for masteroppgaven er ulike for kroppslig praksis som utføres under Thiruvila, for så å se denne praksisen i lys av begrepet kroppsliggjøring. Begrepet kroppsliggjøring synliggjør mange ulike aspekter ved shivaittisk tro

---

<sup>2</sup> Paul Younger tar i bruk begrepet "den sør-indiske tradisjonen", men sier at bruken av dette begrepet trenger en forklaring, da tradisjonen ikke er begrenset til det geografiske området i sør-India, men er en tradisjon som har sine røtter i dette området: "The first clarification concerns Śrī Lanka. Until colonial times, communication in the region around South India took place primarily along the coasts, and Śrī Lanka traditionally shared a common cultural region with the rest of South India. As a result, the festivals of Śrī Lanka fit very neatly into what I call the "south indian festival tradition". The second clarification concerns the "diaspora" communities that have emmigrated from South India and Śrī Lanka. When South Indians began to settle in other parts of the world during the last century, they tenaciously carried their religious tradition with them. Now South Indian communities can be found in Guyana, Trinidad, South Africa, North America, and many other places..." (Younger 2002: 5).

og praksis, og er et sentralt trekk ved hindutradisjonen. Det overordnede motivet for denne kroppsliggjøringen av rituelle praksiser kan spores til den sterke forestillingen i hindutradisjonen om at universet består av korrespondanser mellom mikrokosmos og makrokosmos. Det som går igjen som en rød tråd under festivalen er tilbudernes fokus på og ønske om å få ta del i den guddommelige kraften.

Det er en voksende tendens innen religionsforskningen til å fokusere på handlingsaspektet eller utførelsen av religion. Den kroppslige praksisen har sine røtter i folkelig tradisjoner, men har de senere årene blitt en integrert del av den transnasjonale agamiske tempeltradisjonen, og en identitetsmarkør for tamilske hinduer. Målet med masteroppgaven er å forsøke å gi en dypere forståelse av rituell praksis ved tempelfestivalen.

# Metode

Feltarbeid går under kategorien kvalitative metoder, som handler om å karakterisere, ikke om å ta i bruk systematisk bruk av tall som hjelpepemiddel i analysen, slik man gjør når man jobber med kvantitative metoder.<sup>3</sup> Teksten er det sentrale uttrykk og arbeidsmateriale for de kvalitative metodene. Forskeren skriver ned sine observasjoner, og det er disse tekstene som danner grunnlaget for den videre analysen. En kvalitativ tekst kan bestå av observasjoner eller av intervjuer. Intervjuer kan også gå under betegnelsen narrativer, det vil si historier som mennesker forteller om seg selv og sin verden. En grunnleggende måte individer får sine erfaringer til å romme en mening er ved å forme den om til fortellinger. Når vi forteller historier om våre liv, så spiller vi ut våre identiteter ([Riessmann 2000: 35/36] Glomseth 2005: 19).

Mitt feltarbeidet er hentet fra observasjoner og samtaler før, under og etter Thiruvila ved tempelet Śiva Subrahmaṇaiyar Alayam. Samtalene som ligger til grunn for materialet i denne oppgaven er hovedsakelig med tamilhinduer fra Sri Lanka som er bosatt i Norge. De fleste av tamilene er brukere av tempelet, og var tilstede under tempelfestivalen.

Liste over mine hovedinformanter: 1. Meena (en 18 år gammel jente, ugift, elev ved en videregående skole. Bor på et lite tettsted utenfor Oslo), 2. Perumal (en mann på ca 40 år, gift og med to barn. Bosatt i en drabantby i Oslo), 3. Sangeetha (en kvinne i 40-årene, gift med tenåringsbarn. Bosatt på et lite tettsted utenfor Oslo) 4. Malathy ( en brahmin-kvinne i 20-årene. Gift med ett barn, og bosatt i en drabantby i Oslo), 5. Parvati (en gift kvinne, med to barn. Bor i nærområdet til tempelet), 6. Shiva (en voksen mann som bor i nærområdet til tempelet. Sivilstand ukjent), 7. Suruya (en middelaldrende kvinne, bosatt i tempelets nærområde), 8. En tilreisende tempelprest, 9. To tilreisende tempelmusikere, samt mange ulike enkeltpersoner som jeg bare snakket kort med under festivalen. I tillegg hadde jeg to lengre samtaler med Pulendran Kanagaratnan (styreleder ved tempelet i 2005) og en med Sangarapillai Sarvanadha (styreleder ved tempelet i 2008). Tempelpresten ved tempelet var også tilstede ved en av disse samtalene.

---

<sup>3</sup> “Selve ordet kvalitativ viser til kvalitetene, det vil si egenskapene eller karaktertrekkene ved fenomener.” (Repstad 1993: 10).



Bakgrunns materialet for denne oppgaven er hentet fra et feltstudie ved festivalen sommeren 2006. I tillegg var jeg tilbake ved festivalen i 2009, og under *kumbhābiṣekha* 26.4.2010. Feltarbeidet besto av observasjoner som ble utført ved tempelet, uformelle samtaler med deltakere og andre jeg møtte underveis på festivalen, samt dybdesamtaler med et utvalg av informanter med ulik tilknytning til tempelet i etterkant av festivalen. Til dokumentasjon av feltstudiet tok jeg i bruk både foto, video og lydopptak. Fotografier og stillbilder var også til stor hjelp som utgangspunkt ved dybdesamtalene med noen av informantene.

Kunnskapen utformes i relasjoner *mellom* mennesker, sier sosiologen Tove Thagaard. Derfor får relasjonen mellom forsker og informant stor betydning for intervju situasjonen. På bakgrunn av dette er det viktig å framheve det kvalitative intervjuets tosidige karakter.<sup>4</sup> Det er mange måter å utforme et kvalitativt intervju på. Thagaard skisserer opp tre ulike tilnæringsmåter: 1. Åpen samtale 2. En strukturert samtale med en intervjuguide og 3. En delvis strukturert tilnærming (Thagaard 1998: 80/81). Hoveddelen av materialet mitt tilknyttet intervjudelen av oppgaven min bestod av en delvis strukturert tilnærming, det vil si en kombinasjon av åpne samtaler som i utgangspunktet var strukturert med en intervjuguide.

Siden ritualer og riter er handlinger som mennesker gjør, danner de et godt utgangspunkt for samtaler. Jeg valgte å ha et fokus på de rituelle handlingene som et utgangspunkt for å forsøke å forstå tradisjonen og hva de betyr for den enkelte hindu.

Et kjent begrep innen antropologiske feltstudier er deltagende observasjon. Siden begrepet forutsetter en viss grad av medvirkning i forhold til situasjonen en forsker går inn i velger jeg her å kalle det studiet jeg gjorde for observasjoner: Ifølge Tove Thaggard innebærer observasjon at forskeren enten er aktiv i informantens miljø, eller at forskeren studerer informanten fra sidelinjen. Deltagende observasjon baserer seg på at forskeren deltar sammen med informanten, og til en viss grad utfører de samme aktivitetene som dem. Observasjon krever en balanse mellom nærhet og distanse.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> "Et intervju innebærer på den ene side at forskeren får svar på spørsmålene han eller hun stiller. På den andre side kan et intervju også forstås som en komplisert mellom menneskelig prosess, hvor de data forskeren får preges av hvordan forskeren og informanten oppfatter hverandre." (Thagaard 1998: 80).

<sup>5</sup> Forskeren skal "være nær nok til å forstå informantens situasjon og interaksjonen mellom dem, men fjern nok til å se informantens situasjon i et annet perspektiv enn de selv gjør." Balansen mellom nærhet og distanse varierer alt etter som forskeren studerer sin egen kultur eller en fremmed kultur (Thagaard 1998: 62).

## Problemer vedrørende felt

Den som er en del av en tradisjon har et *emisk* forhold til det som sanses eller oppleves. En forsker vil sies å ha et *etisk* forhold til samme opplevelse. Det etiske ståstedet studerer adferd fra *utsiden*, mens det emiske ståstedet er et resultat av å studere adferd fra *innsiden*. For å forstå den fulle betydningen av de rituelle handlingene må en person ideelt sett befinne seg innenfor en tradisjon: Ikke bare observere denne tradisjonen, men delta aktivt i den. Også innenfor den hinduistiske tradisjonen har spranget mellom teori og praksis vært diskutert.

Gjennom hele arbeidsprosessen med denne oppgaven har en bevissthet om dette spranget mellom teori og praksis vært en av de største utfordringene jeg har hatt: Jeg er ikke hindu og jeg praktiserer ikke ritualene jeg skriver om. Et stadig tilbakevendende problem under feltstudiet var: Har jeg i det hele tatt forutsetninger for å kunne forstå denne tradisjonen til fulle fra utsiden?

Et forsøk på å løse dette problemet har ført til at den ferdige oppgaven min baserer seg på en kombinasjon av feltarbeid og tekstbaserte studier. Det var det ikke alltid at informantene klarte å formidle hva informasjonen handlet om. Dette skyldtes delvis språkproblemer: Jeg kan ikke tamil, og selv om de fleste tamilene jeg snakket med har et veldig godt ordforråd når det gjelder norsk dagligtale er det ikke alltid like lett å oversette religiøse ord og uttrykk som det ikke finnes noen tilsvarende begreper for på norsk. Det dukket dessuten stadig vekk opp begreper i samtalene som jeg ikke kjente til, og jeg måtte da gå tilbake til bøkene, og ikke minst søkemotorer på internett, for å forstå hva samtalene egentlig handlet om.

Det var dessuten vanskelig å analysere det jeg observerte under festivalen fordi det til tider var så mange elementer som utgjorde det jeg var tilstede og deltok i: På samme tid som en eller flere prester utførte ritualer foran alteret inne i tempelet beveget tilbedere seg rundt for å gjøre sine private ritualer - eller jeg ble tilsnakket av noen som lurte på hvorfor jeg var tilstede under festivalen. I ettertid viste det seg å være til hjelp at jeg hadde filmet mange av hendelsene. Det var først da gikk gjennom dette materialet at jeg var i stand til å begynne å forstå hva jeg hadde observert. Samtidig var det tidkrevende å gå igjennom det visuelle materialet og systematisere det slik at jeg kunne bruke det konstruktivt i feltarbeidet mitt.

## **Feltarbeid i en immigrantkultur i egen kultur**

Tidligere ble det spunnet en rekke myter rundt antropologenes feltarbeid.<sup>6</sup> Tidlige etnografiske beskrivelser av feltarbeid beskriver det som et farefylt eventyr ”där en bortdöende folkkultur eller okända folkslag skulle ”erövrats i vetenskapens tjänst” (Meurling 1998: 25). Feltarbeid blant immigranter i Norge ligner mer på den feltarbeidstradisjonen som sosiologene Robert Park og William Thomas grunnla. De var opptatt av Community Studies (lokalsamfunnsstudier) i blant annet Polen, Latin-Amerika og USA. Park regnes som grunnleggeren av det urbane feltarbeidet, og av feltarbeidet i egen kultur

Å gjøre feltarbeid i Norges største drabantbyområde, Groruddalen, bør definitivt kunne karakteriseres som urbant feltarbeid. Śiva Subrahmaṇaiyar Alayam ligger i dessuten i mitt eget nærområde, og noen av brukerne ved tempelet er mine egne naboer. Sånn sett falt mitt studie av tempelfestivalen inn i kategorien feltarbeid i egen kultur. Under feltarbeidet mitt kunne jeg gå ut av min egen dør, og støte på mennesker som jeg hadde sett i tempelet. Jeg hadde imidlertid ikke nødvendigvis noen dypere forståelse av deres religion eller betydningen av ritualene jeg kom for å observere fordi de ble utført av mine naboer. Derfor bar også mitt feltarbeid preg av mange av de samme utfordringene som forskere som studerer fremmede kulturer i andre verdensdeler har.

For hvordan definere ’egen kultur’ i en kontekst der nabolaget man bor i består av mange forskjellige nasjonaliteter fra flere kontinenter?

I mitt tilfelle var det lett å se at jeg ikke tilhører gruppen med tamilske hinduer, og at jeg derfor hadde en distanse til deres kultur. Men hvilken forforståelse hadde mine informanter til meg som en ’etnisk norsk’ kvinne? Hvilke svar som ble gitt på spørsmålene var avhengig av hva de trodde jeg ville være i stand til å forstå av deres religion, ut i fra det de selv kjenner til av norsk kultur. En viktig del av feltarbeidet mitt besto derfor i å vise til at jeg faktisk hadde endel forkunnskaper, ved å sette meg godt inn i begreper og skrive ned detaljerte lister over spørsmål jeg ønsket å stille i samtalerne med informantene. Bevisstheten om eksistensen av en forforståelse var på denne måten med på å skape nærhet til det verdensbildet som informantene forsøkte å formidle.

---

<sup>6</sup> Feltarbeidet ble sett på som en innvielse til ”klanshemmelighetene” innen faget, og studenter og ansatte ble delt inn i to kategorier: De som hadde vært på feltarbeid og de som ikke hadde vært det (Thorbjørnsrud: 2005:19).

# Teori

Feltarbeidet som ligger til grunn for arbeidet mitt sentrerer seg for en stor del rundt observasjoner av og samtaler om ritualer.<sup>7</sup> Ritualer er handlinger som mennesker gjør, og i en religiøs ramme går de rituelle handlingene inn i et bestemt system basert på tro, lære eller tradisjon. Ritualene jeg beskriver i denne masteroppgave er ritualer som ble utført under tempelfestivalen i tempelet på Ammerud, både inne i og utenfor tempelet. De fleste ritualene under festivalen involverer, direkte eller indirekte, *mūrtiene*, de ikoniske skulpturene som finnes i alle hindutempler.

Da jeg begynte på denne masteroppgaven hadde jeg et ønske om å studere bruken av *mūrtier* i en levende tradisjon. Ved å studere ritualene som ble utført under tempelfestivalen hadde jeg et håndfast fokus, både i forhold til å tilnærme meg informantene og for å forsøke å forstå bakgrunnen for det som foregår i tempelet under en slik festival. Det er vektleggingen og spesialiseringen av ritualene som for en stor del karakteriserer hindutradisjonen, og som skiller denne tradisjonen fra endel andre tradisjoner. Hinduismen har ofte vært forstått som en religion som defineres av *ortopraksis* (rett praksis) og ikke av *ortodoksi* (rett-troenhet) (Bell 1997:171). De enkelte ritene som hinduene utfører kan settes inn i en helhet som gir en forståelse av hvilken kulturell og religiøs betydning de har, men også hva de betyr for hver enkelt tilbeder.

Innenfor religionsforskningen har ritualer blitt katalogisert på mange ulike måter. En måte å katalogisere dem på er å dele ritualene inn i ulike typer. Dette kan gjøres ved å systematisere karakteristiske trekk eller funksjoner ved ritualer (Gilhus/ Mikaelsson 2001:125). Catherine Bell deler ritualer inn i seks ulike typer: 1. *Overgangsritualer*, 2. *Kalenderritualer*, 3. *Uttekslings- og kommunionsritualer*, 4. *Beskyttelsesritualer*, 5. *Festing, faste og karneval* og 6. *Politiske ritualer*. Med unntak av den siste kategorien ritualer fant jeg eksempler på alle de andre kategoriene ritualer under tempelfestivalen. Festivalen viste seg å være et fortettet rom der utallige aspekter ved hinduismens rituelle praksis utspilte seg.

---

<sup>7</sup> Ordet *ritual* kommer fra det latinske ordet *ritus*, som betyr ”bruk”. (Kværne/Vogt 2000: 314). En rite kan defineres som ”en fast formet sosial seremoni som grunner seg på tro”<sup>7</sup>. Ritualer og riter er to ord som brukes synonymt. For å skille mellom de to begrepene kan man forstå ritual som ”den overordnede og mer omfattende termen, mens riter betegner enkelthandlinger innenfor et ritual. Et ritual blir da en samling eller et system av riter.” (Gilhus/Mikaelsson 2001: 124) Studiet av og teorier omkring ritualer har vært en sentral del av religionsfaget helt fra faget oppsto.

Alle religioner og samfunn har ritualer.<sup>8</sup> Ritualbegrepet er en kulturell og historisk konstruksjon som har blitt anvendt i stor grad som et hjelpemiddel til å skille mellom ulike grader av religiøsitet, rasjonalitet og kulturell determinisme. I likhet med de fleste sentrale religionsbegreper er begrepet mangetydig (Bell 1997: ix). Sosialantropologen Edmund Leach karakteriserer ritualer som kulturelt definerte handlingsmønstre, og hevder at all sosial kommunikasjon kan forstås som rituell (Gilhus/Mikaelsson 2001: 122). Et rituale eksisterer aldri alene. For hvert eneste rituale finnes det en tykk kontekst av sosiale skikker, historisk praksis og daglige rutiner som påvirker om eller hvordan en rituell handling vil bli utført (Bell 1997: 171). I ”ustabile situasjoner”, det vil si brå endringer, kan det rituelle livet i både skriftløse samfunn og litterære kulturer støte på utfordringer som gjør at ritualene eller forholdet som en kultur har til enkelte ritualer gjennomgår en ”krise” (ibid: 211).<sup>9</sup> Ritualer kan imidlertid få en ny rolle i diaspora, uten at det dermed handler om en kultur eller samfunn i ”krise”. Innen diasporaforskningen snakker man i stedet om religiøs endring.<sup>10</sup> I oppgaven min forsøker jeg både å se på hvordan ritualene kan skape en opplevelse av kontinuitet, og på elementer som rommer en endring.

Ritualer er formaliserte handlinger og har en tendens til å bli stiliserte, stereotype og gjentagende. De har kapasitet til å gi verdi og mening til livene til de som utfører dem. Alle ritualer er gjentagende, og gjentakelser indikerer en kontinuitet i forhold til fortiden, sier Paul Connerton (Connerton 1992: 44/45). I boken *How Societies Remember* søker Connerton å påvise hvordan hukommelse fungerer i forhold til to adskilte områder av sosial aktivitet: I tilbakeskuende seremonier og gjennom kroppslig praksis. Et hvert samfunn er et fellesskap som tolker seg selv. Gruppers hukommelse blir gjengitt og opprettholdt gjennom sosial hukommelse, og kontroll over et samfunns hukommelse påvirker for en stor del makthierarkiet i et samfunn. Hvis det finnes noe som kan kalles sosial hukommelse er det

---

<sup>8</sup> ”Antiritualistiske holdninger [...] fører ikke til at mennesker slutter å utføre ritualer, men at andre typer ritualer blir utviklet.” (Gilhus/Mikaelsson 2001: 122)

<sup>9</sup> Et kjent eksempel på en slik religiøs og kulturell ”krise” er det Clifford Geertz viser til i sin studie av en begravelse på Java. Geertz beskrev her de problemene som oppsto når tradisjonelle javanesiske ritualer begynte å brytes ned i en urban kontekst. Denne nye settingen hadde endret de sosiale strukturene, som opprinnelig hadde en base i gjensidig avhengighet, samtidig som nye ritualer og religiøse alternativer ikke var tilstrekkelig utviklet slik at de kunne fungere som effektive erstatninger for de gamle

<sup>10</sup> Meredith B. McGuire beskriver sammenhengen mellom sosial og religiøs endring slik: ”...social change has historically been an impetuous for religious change, so religious dynamics reflect larger social processes.” (McGuire 1997: 160). Fredrik Barth hevder også at sosial endring innebærer og avspeiler prosesser, som ikke kan løsrives fra den konteksten de befinner seg i. For å forstå sosial endring må sosialantropologer ”... beskrive hele samfunnet på en slik måte at vi problematiserer hvordan samfunn vedvarer og opprettholdes, like mye som hvordan det endres over tid.” Idealet er å observere og beskrive det som er begivenhetene i endringen (Barth 1994:75).

trolig at vi finner det i tilbakeskuende seremonier, sier han.<sup>11</sup> Connerton hevder også at alle begynnelser inneholder et element av erindring. Han peker på at dette er spesielt tydelig når en sosial gruppe gjør en anstrengelse for å begynne på en helt ny start. Vi baserer bestemte erfaringer på en tidligere kontekst for å forsikre oss om at de er forståelige i det hele tatt. For å forstå en handling må vi lokalisere det innenfor et system av forventninger, der forventningene kan ses på som en slags kropp bestående av hukommelse. Det er denne kroppen som utgjør virkeligheten for den som sanser eller opplever handlingen.

Den hinduiske ritualtradisjonens mange tekster har detaljerte nedtegnelser omkring hvordan ritualer skal utføres, hvilke ritualer som passer for de ulike gruppene i samfunnet og for de to kjønnene. At kvinner og menn bruker det rituelle rommet på forekjellig måte er synlig også i tempelet på Ammerud. Dette kom også fram i samtale med mine informanter. Samspillet mellom kvinneritualene og mannsritualene utgjør en helhet og er en forlengelse av sentrale trekk ved tamilske religion og kultur. Det var derfor naturlig å trekke inn et kjønnsperspektiv i oppgaven, og forsøke å belyse hvordan det er tilstede i tradisjonen, og ikke minst kommer til uttrykk under Thiruvila.

Utgangspunktet mitt for å studere Thiruvila var å se på bruken av og kulten rundt *mūrtiene*, slik den tar form under tempelfestivalen. En *mūrti* er en manifestasjon, 'kroppsliggjøring', av det guddommelige. En utbredt forestilling i hinduisk filosofi er forestillingen om at det guddommelige på en og samme gang er utenfor verden, *transcendent*, og samtidig *immanent*, det vil si i alle vesener. Gjennom ritualer inviteres guddommene til å ta 'bolig' i billedframstillinger eller skulpturer. Mange viktige ritualer og riter utføres i tilknytning til *mūrtiene* under festivalen. I tillegg gjøres det mange andre ritualer som er viktige for tilbederne i løpet av festivalen.

Bakgrunnen for den rituelle og liturgiske tradisjonen ved Śiva Subrahmaṇaiyar Alayam er å finne i historiske og filosofiske strømninger som oppsto i India under middelalderen. De er knyttet til utviklingen av tempelhinduismen, og ble skapt i en historisk ramme der det fantes mange hinduiske kongedømmer som sørget for de økonomiske rammene som lå til grunn både for bygging og drift av datidens templer. *Mūrtiene* som 'bor' i templene blir fremdeles behandlet som på samme måte som man ville behandlet kongelige i Indisk middelalder. Det tankesystemet som formulerte ideene som ligger til grunn for denne tradisjonen kalles Śaiva Siddhānta, og kommer til uttrykk i litugien i tempelet på Ammerud.

---

<sup>11</sup> Jeg har her oversatt det engelske ordet *commemorative* med 'tilbakeskuende': "If there is such a thing as a social memory [...] we are likely to find it in commemorative ceremonies; but commemorative ceremonies prove to be commemorative only in so far as they are performative; performativity cannot be thought without a concept of habit; and habit cannot be thought without a notion of bodily automatisms." (Connerton 1992: 4/5)

Begrepet kroppsliggjøring viste seg å kunne brukes i relasjon også til det tilbederne ønsker å oppnå gjennom sin tilbedelse under festivalen, såvel i forhold til prestenes utøvelse. Begge deler kan knyttes til den kroppslige praksisen som finner sted i rammen av en festival.

Kroppslig praksis kommer til syne gjennom mange forskjellige uttrykk i de tamilske hindutemplene. Et eksempel er transe og besettelse. Et annet synlig uttrykk for kroppslig praksis er dans. Ifølge danseetnologen David (2007) blir dans og ritualer artikulert og fornyet innen tamilsk śivaitisk tilbedelse gjennom den klassiske danseformen *bharatnatyam* og ved formidlingen av denne danseformen innenfor rammen av templene i Storbritannia. I flere av de store tamilske templene i London har det vokst fram et gjensidig forhold mellom dans og religiøse ritualer og religiøse uttrykk i diaspora. Det finner også sted en økt betydning knyttet til dansens utbredelse i den religiøse praksisen. For tamiler fra Sri Lanka, og da i særlig grad den eldre generasjonen, har dansen blitt en kulturell og religiøs identitetsmarkør for tamiler i diaspora. David hevder at både *bharatnatyam* og transedans, som jeg vil komme inn på under i min beskrivelse av vognfestivalen, kan fungere som en lokal og nasjonal identitetsmarkør, som kommer til syne i et globalisert og lokalisert migrasjonsrom (David 2007: 1). Ifølge David er kroppsliggjøring et nøkkelbegrep knyttet til *bhakti*. Jeg vil derfor i den siste delen av oppgaven min fokusere dette begrepet og forsøke å vise hvordan dette går som en rød tråd gjennom mange av de mange forskjellige formene for *bhakti* som kommer til uttrykk under Thiruvila på Ammerud.



**Ta ikke bolig i en by hvor det ikke finnes noe  
tempel”<sup>12</sup>**

---

<sup>12</sup> “Do not reside in a town where there is no temple” (Auvaiar, en kvinnelig tamilsk poet fra det 2. århundret e.Kr.) (Narayanan 1992:147)

*Det er formiddag. Klokken er litt før tolv. Det er fellesferie, og hetebølge i Oslo. Jeg er på vei opp gjennom Groruddalen med linje 5 mot Vestli. Når banen stopper på Ammerud stasjon går jeg av. Utenfor t-banestasjonen skrår jeg oppover en vei som går til venstre mellom noen eneboliger. Inn en liten stikkvei ved en kirke går det en sti opp mellom noen trær til et industriområde. Jeg har kommet til Martin Strandlis vei. Den første som møter meg er en ung mann med en gul jakke. Bak på ryggen av jakken hans står det skrevet "N.H.K.S. VAKT" med store bokstaver. Han har kortklippet hår og et par jeans under vesten. Han smiler og ønsker meg velkommen. En kvinne i en rød sari kommer ut av en bil like ovenfor. Også hun nikker vennlig og smiler til meg. Vi slår følge opp mot bygningen som ligger rett fram opp den asfalterte veien foran meg. Det er en anonym, gråfarget industribygning i to etasjer. Idet vi kommer nærmere bygningen kan vi høre lyden av trommer og blåseinstrumenter som toner ut fra de åpne vinduene i andre etasje i bygget. På baksiden av bygningen går det en dør inn til venstre. Over dørene er en liten kopi av et tempel, smykket med blomster. I gangen innenfor er det mange rader med hyller. Alle er fylt med sko. Det samme er gulvet. Kvinnen viser meg hvor jeg skal legge fra meg skoene og henge fra meg yttertøyet i garderoben. Så går vi inn i rommet innenfor og opp trappen til andre etasje. Jeg blir ønsket velkommen med nikk og smil fra noen menn som sitter i en luke innenfor døren. Idet jeg går opp trappen møter jeg Kalagaratnan Pulendran. Han tar meg i hånden og ønsker meg velkommen. "De holder på med åpningsseremonien nå," sier han. Så går vi inn.*

*Det indre av tempelet er en slående kontrast til den enkle grå bygningen som huser det. Alle skulpturene i tempelet er smykket med friske blomster og vakre tekstiler, og utsmykkede oljelamper er tent flere steder i rommet. Det er fullt i tempelet. Inne i lokalet er det om mulig enda varmere enn ute. Kvinner i sarier, barn i alle aldre og menn kledd i vettier, de tradisjonelle tøystykkene som festes rundt livet, og med bar overkropp står tett i tett i lokalet. Alle har ansiktene vendt mot midten av tempelet. Jeg hører lyden av en mannsstemme som messer på sanskrit. Det lukter av røkelse og blomster. Pulendran geleider meg gjennom mengden og gir tegn til at jeg skal få lov til å komme fram. En kvinne gir plass til meg helt forrest ved hovedalteret. Foran meg står det fire prester, og to unge assistenter. Flere andre menn står bak dem og gir dem ulike gjenstander. Prestene utfører et rituale der de heller ulike substanser over foten av en høy søyle som står midt i tempelet. Alle de tilstedeværende følger med på det som foregår foran søylen. Jeg tar fram videokameraet og begynner å filme.*

# TEMPELFESTIVALENE

De årlige festivalene som er en sentral del av den sør-indiske hinduistiske tradisjonen er blant de største religiøse samlingene i verden.<sup>13</sup> Denne typen festivaler holdes utallige steder, og de viktigste festivalene tiltrekker seg over 100.000 tilbedere. De fleste festivalene varer i omtrent ti dager, noen kortere og noen over lengre perioder. I Sør-India knyttes de fleste festivalene til hindutempler, men det feires også liknende festivaler ved buddhistiske, kristne eller muslimske helligdommer. Mange festivaler har også rom for at deltagere eller symboler fra mer enn en religiøs tradisjon er en del av feiringen.

Tidligere forskning har fokusert lite på de religiøse festivalene. Det er to beslektede årsaker til dette. Festivalene har sine røtter utenfor den brahminske kjernetradisjonen, og opprinnelig fikk ikke denne religiøse praksisen noen plass innenfor de brahminske templene. Prester knyttet til brahminer-templene har generelt ikke hatt noen forståelse for eller sett noen verdi i festival-religiøsiteten. Festival-tradisjonen representerer på mange måter en alternativ religiøs form i forhold til den som ble tilbudt ved disse templene, og selv om brahminske templer med tiden utviklet sine egne modifiserte festival-tradisjoner er forskjellen på tilbedelsesstilen under festivalene og i den daglige tilbedelsen i templene stor.

Den andre årsaken til at mye av den tidligere forskningen har oversett festivalene er at det for en stor del har vært brahminene som har vært de offisielle talspersonene for hinduismen. Det er også denne yrkesgruppen som tidligere ble oppsøkt av vestlige religionsforskere. Bakgrunnen for dette har sine røtter i den tidligste forskningen, som for en stor del fokuserte på studier av tekst. De vestlige forskerne vurderte hindu-tradisjonen ut i fra den rollen som tekstene hadde i de store vestlige tradisjonene og antok ut ifra det at de kunne forstå hva som foregikk i hindutemplene med bakgrunn i tekstmaterialet. Det tok lang tid før disse antagelsene ble korrigert, og forskerne ble klar over at den litteraturen som ble skrevet av brahmin-samfunnet var koblet til deres spesielle behov. Mange av de mest populære religiøse tradisjonene, som pilgrimsreiser og festivaler, hadde et annet fokus. De tidlige forskerne nedtonet dermed betydningen av de religiøse festivalene. Siden 1980-tallet har den

---

<sup>13</sup> Den sør-indiske tradisjonen ikke er begrenset til det geografiske området i Sør-India, men er en tradisjon som har sine røtter i dette området. Śrī Lanka tilhører den sør-indiske tradisjonen, til tross for at området ikke befinner seg i India. Det samme gjelder den sør-indiske tradisjonen i diaspora: "Until colonial times, communication in the region around South India took place primarily along the coasts, and Śrī Lanka traditionally shared a common cultural region with the rest of South India. As a result, the festivals of Śrī Lanka fit very neatly into what I call the "south indian festival tradition". (Younger 2002: 5).

antropologiske forskningen imidlertid stadig oftere referert til festivalene, og dette førte til en økt interesse for festivalenes betydning også blant religionsforskerne (Younger 2002: 3/4).

De senere årene har studiet av festivaler fått ny aktualitet: Blant forskere som studerer hinduismen i diaspora er festivalene et synlig uttrykk for hindutradisjonen som finner sted i det offentlige rom i migrantenes nye hjemland.<sup>14</sup>

Den sør-indiske festivaltradisjonen er en offentlig feiring, i den forstand at de religiøse samlingene finner sted i det offentlige rom. Dette gjør disse feiringene synlige for grupper som ellers ikke ville oppsøkt et tempel eller hatt adgang til et. Blant de som deltar ved festivalene vil det derfor alltid vil være en del mennesker som ikke kjenner til festival-rutinene, og som i møtet med disse rutinene må ta stilling til hvordan de skal forholde seg til de ulike elementene som utgjør feiringen. De er likevel en viktig del av festivalene, i og med at det som ligger i denne religiøse formen nettopp er det som skiller festival-religionen fra andre former for religiøse samfunn: Det er alle deltagerne i festivalen som skaper festival-samfunnet i den tiden festivalen varer. I Sør-India vil ikke festivalene være det rituelle uttrykket som er formet av en forhåndsdefinert gruppe, som for eksempel en stamme, kaste, landsby eller nasjon. Dette endrer seg til dels i en diasporasituasjon

*Thiruvila* er det tamilske ordet for en tempelfestival. Tamilene bruker imidlertid også noen ganger sanskrit-begrepet *utsava*, som på tamil kalles *urcava*. *Utsava* (sanskrit) betyr 'fest' og brukes spesielt om en tempelfest eller religiøs høytid. Mange ulike tekster i hinduismen beskriver forskrifter for hvordan man skal utføre en festival korrekt. Dette går inn under de enkelte filosofiske retningenes forskrifter for lirutgi i templene. Tempelet på Ammudrud følger det liturgiske systemet Śaiva-siddhānta, som er et śivaittisk system.

Śaiva-siddhāntas tekster har sitt primære fokus på den religiøse praksisen. *Āgamaene* formulerer den daglige organiseringen av tempelkulten, og de rituelle prosedyrene og arkitektoniske forskriftene som er nødvendige for å konstruere og utsmykke śivaittiske templer. Både den daglige tilbedelsen og dens ritualer samt festivaler og høytider er skrevet ned i detalj i tekstene. Mange av tekstene beskriver også de daglige ritualene som skal utføres i de enkelte husholdningene, som en parallell til den daglige tempelkulten. Et stort antall av ritualene som beskrives er trasformative, dvs er initieringer og innvielser, og fungerer som en gradvis innlemmelse av tilbederen til et śivaittisk fellsskap, beveger ham mot frigjøring og gir ham kunnskaper til å fungere som en tempelprest eller en innviet. I så henseende

---

<sup>14</sup> Den norske religionshistorikeren Knut A. Jacobsen har skrevet om både katolske tamiler og hindutamiler i tilknytning til religiøse festivaler i Norge. I tysktalende land har forskere som Martin Baumann, Birgitte Luchesi og Anette Wilke også fokusert på festivalenes nye rolle i diaspora.

fungerer *āgama*-tekstene som liturgiske kompendier såvel for śivaittiske *ācārya*er, prester, som for *sādhaka*er, innvidde hellige menn, og husholdere som utfører tilbedelsesritualer ved private altere i hjemmene. De er de grunnleggende rituelle tekstene i middelalderens śivaisme (Davis 1991:10).<sup>15</sup> Śaiva-siddhānta-skolen formulerte komplette og deltaljerte beskrivelser av den hinduistiske liturgiske praksisen i tidlig middelalder. To tekster som er grunnleggende med hensyn til å få et innblikk i Śaiva-siddhāntas liturgi er Kāmikāgama og Kriyākramadyotikā. Kāmikāgama gir retningslinjer for den offentlige tempeltilbedelsen.<sup>16</sup> De rituelle forskriftene i disse tekstene kalles *vidhi*, og er også en kilde til å forstå Śaiva-siddhāntas metafysiske verden (Davis 1991: 3-4).

### **Festivalene i *Pañcarātrāgama***

Ogå innen viṣṇuittiske retninger ble det skrevet rituelle manualer. En sentral tekst innen Sri Vaisnava-tradisjonen er *Pañcarātrāgama*. *Pañcarātrāgama* er en samling skrifter som består av rituelle forskrifter knyttet til blant annet utførelsen av festivaler (Smith 1982: 39).<sup>17</sup> Ifølge *Pañcarātrāgama* betyr ordet *utsava* en aktivitet som kan fjerne lidelse eller hindringer, eller 'det som tar vekk *samsāra*'.<sup>18</sup> Summen av mange definisjoner i *Pañcarātrāgama* indikerer at religiøsitet blir knyttet til visse helligdager som, når de overholdes, har i seg en kraft som kan påvirke de guddommelige kosmiske kreftene. Når en *utsava* blir gjennomført ved et tempel vil dette sette igang gunstige energier: Å feire en festival gavner de som sørger for å gjennomføre festivalen, men også fellesskapet som helhet (Smith 1982: 27). Når hinduer i diaspora feirer sine festivaler anser de at deres rituelle handlinger også kommer lokalsamfunnet i det nye landet til gode.

I følge *Pañcarātrāgama* er det tre typer *utsava*er: Den første er *nitya*-ritualer som feires daglig eller månendlig i et tempel: *nityotsava*. I andre kilder kalles denne liturgien for *pūjā*

---

<sup>15</sup> *Āgama*ene representerer ikke noen filosofisk enhetlig lære, eller ett enkelt liturgisk system, men kjennetegnes snarere ved sitt mangfold. De framstilles i tekstene som menneskelige sammendrag av det som opprinnelig ble ytret av Śiva, og som blir formidlet til menneskene gjennom like 'strømmer'. De ga opphavet til vidt forskjellige śivaittiske skoler med ulike filosofiske ståsteder: Kashmirs Trika- og Pratyabhijñā-skoler, Karnatakas Vira śivaitter og Śaiva-siddhānta.

<sup>16</sup> Kriyākramadyotikā, som tilskrives Aghoraśiva, er en paddhati (en rituell manual) som beskriver den private tilbedelsen. Aghoraśiva daterer selv teksten sin til 1157.

<sup>17</sup> Daniel Smith publiserte en studie av tekstene i *Pañcarātrāgama* i 1982. Disse tekstene begrenser seg til å beskrive seremonier i sør-indiske Sri-Vaisnava-templer som følger reglene fra *Pañcarātrā*, det vil si en fjerdedel av sør-indiske templer som er viet til Visnu. Det er endel generelle trekk ved disse templene som vil være felles for alle sør-indiske templer og festivaler, og jeg har derfor valgt å la denne studien ligge til grunn for deler av dette avsnittet.

<sup>18</sup> Den forgjengelige materielle verdenen, dvs. syklusene av fødsel og gjenfødelse. Frelse ifølge hindutradisjonen betår i frigjøring, moksa, fra samsara (Klostermaier 1998: 163).

eller *arcana*<sup>19</sup>. I tillegg til den daglige tilbedelsen som utføres for tempelguddommene rommer den også sykliske ritualer, for eksempel ved nymåne, ved *ekādaśi*- og *dvādaśi*-dager<sup>20</sup>, såvel som ved visse stjernedager hver måned (*māsotsava/ amāvāsyotsava*)<sup>21</sup>. De daglige *nityotsava*-ritualene må utføres regelmessig og hver dag, uavhengig av andre typer religiøse helligdager og festivaler. Disse ritualene er grunnleggende i driften av et tempel. De to andre typene festivaler er *naimittika* og *kāmya*. Årlige feiringer av spesielle dager, som guddommenes bryllup eller fødselsdager, kalles *naimittika-utsava*. Og festivaler som gjennomføres med et bestemt formål kalles *kāmya-utsava*. I begge tilfeller krever en foreskrevet korrekt gjennomføringen av *utsava*ene at det settes inn store ressurser, både i forhold til de daglige ritualene og de ritualene og forberedelsene som er påkrevet under helligdagene. I Sør-Asia leies det inn religiøse eksperter og andre profesjonelle med spesielle kunnskaper under en *utsava*. Det kan dreie seg om alt fra håndtverkere og musikere til kokker og dekoratører.

Ved et diaspora-tempel er situasjonen en annen. Ved Śiva Subrahmaṇaiyar Alayam foregår en god del av det arbeidet som ellers utføres av profesjonelle på dugnad. For eksempel er det enkelt- familier som står for serveringen av maten, og denne oppgaven går på rundgang mellom noen utvalgte familier i de dagene festivalen foregår. Det samme gjelder dekoren av tempelet, som skiftes ut for hver dag, og andre forberedelser. Musikere og prester som hentes inn fra Sri Lanka må imidlertid leies inn.

Blant de aktivitetene som blir utført ved templer som følger forskriftene i *Pañcarātra* er konstruksjon eller vedlikehold av spesielle *maṇḍapa*-paviljoner, og ulike øvelser relatert til renselsen av områder som er knyttet til tempelet eller av de personene som skal utføre ulike aktiviteter under *utsava*en. Det skal også lages et spesielt flagg, *dhvaja*, som heises på en flaggstang, *dhvajārohana*. I āgamiske templer kalles denne flaggstangen *dhvajastambha* (sanskrit, tamil: *kodimaram*).<sup>22</sup> Under en festival utføres det offere til de guddommene som styrer de forskjellige himmelretningene, *balidāna*ene, det blir utført spesielle påkallelser og en rekke ildoffere, *homa*er. Tempelets *mūrtier* skal pyntes med ferske blomster og nye tekstiler for hver av festivalens dager. Et annet rituale som gjøres er å sette frø rituelt til

<sup>19</sup> Innen Sri-Vaisnava brukes *arcana* om tilbedelse av en billedgjengivelse av en guddom (Klostermaier 1998: 24).

<sup>20</sup> *Ekādaśi* vil si den ellevte dagen i lunarmåned. Det er vanlig å holde faste, *vrat*, på denne dagen (Glomseth 2005:129. *Dvādaśi* er den tolvte dagen.

<sup>21</sup> Bestemmelsen av større hindufestivaler fastsettes i forhold til stjernedager og nymånedager, *amāvāsyā* (Welbon/ Yocum 1982: 331).

<sup>22</sup> Jeg vil forklare betydningen av *dhvajastambha*en og flaggheisingsseremonien i et senere avsnitt.

spiring. Ved tempelet på Ammerud er det vanlig at de troende får med seg noen av disse frøene hjem ved festivalens slutt.<sup>23</sup>

Noen av de vanligste avsluttende ritualene som foregår ved de fleste templene under en *utsava* er å betale prestene, å sponse helligdager og å gjennomføre et avsluttende baderituale av tempelguddommene. Alle disse aktivitetene finnes det utførlige beskrivelser av i *Pañcarātrāgama*. Under festivalen på Ammerud blir alle ritualene avsluttet med at de som har deltatt med f.eks sang under en *pūjā* går opp til hovedalteret og får en velsignelse av presten. Deretter sirkulerer de to ganger rundt altrene som rommet guddommene i tempelet.<sup>24</sup>

*Pañcarātra*-tekstene dekker de viktigste aktivitetene som utføres under en *utsava*. De sentrale ritualene ved *utsava*ene er utførlig nedtegnet i tekstene, og selv om de varierer i detaljene har de mange likhetstrekk. *Pañcarātra* nevner tre typer viktige festivaler: *mahotsava*, feiringen av guddommens 'fødselsdag' og tråd-seremonien.

Ordet *mahotsava* betyr 'den store festivalen'. Mange av *Pañcarātra*-tekstene gir utførlige beskrivelser av denne festivalen, eller deler av den. Høytiden varer i ni eller ti dager, og spesielle aktiviteter eller hendelser skal finne sted på bestemte dager i løpet av festivalen. En *mahotsava* kan være kortere eller lengre enn dette, alt fra en og opp til 30 dager. Det er vanlig å avholde en stor årlig festival for å markere dager som knyttes til den viktigste guddommen, eller for å minnes at tempelet ble opprettet. Spesielle *mahotsava*er kan også arrangeres for å opprette god kontakt med det guddommelige for å unngå naturkatastrofer, eller for å forsøke å bryte eller mildne et dårlig varsel<sup>25</sup>. Enkelte templer feirer mer enn en stor festival i året. Det er ingen bestemt felles dato eller periode der templene holder en felles feiring. De kan komme på et hvilket som helt tidspunkt i året, avhengig av det enkelte tempelets tradisjoner (Smith 1982: 30).

---

<sup>23</sup> Dette skjer også ved andre helligdager.

<sup>24</sup> Ritualer er en del av den faste liturgien under festivalen. Selve *pūjā*en blir ikke avsluttet før dette ritualer har blitt utført.

<sup>25</sup> Innen hinduismen eksisterer en utbredt forestilling om at menneskene kan påvirke guddommene gjennom sine handlinger. Mange av aktivitetene som utføres i et tempel eller på bestemte tidspunkter settes i gang nettopp for å kunne påvirke de guddommelige kreftene.





# Åpningsseremonien

Heisingen av en guddomms flagg eller banner på 'flaggstangen', *dhvajastambha*, markerer begynnelsen på den årlige tempelfestivalen i templer i Sør-India og på Sri Lanka.<sup>26</sup>

*Dhvajastambha* er en høy pillar som er bygget inn i metallplater (sølv og gull i de mest velstående templene). De er ofte dekorert med utsmykninger i *repoussé* (Blurton 1992:64).<sup>27</sup>

*Dhvajastambha*en er vanligvis plassert bak *vāhana*en i āgamiske templer.<sup>28</sup> I en metafysisk forstand fungerer *dhvajastambha*en som motpolen til tempelets sentrale *mūrti*, som befinner seg i *garbhagrha*, 'skjød-rommet'.<sup>29</sup> Tilsammen skaper de et energifelt som rommer den

iboende kraften i tempelet. I rommet foran *garbhagrha* er det bare prestene som har adgang.

Rituell renhet er et viktig element i hindutradisjonen.<sup>30</sup> *Dhvajastambha*en representerer flaggstangen til den guddommen som tempelet er viet til. I toppen av *dhvajastambha*en er det festet en *lanchana*, et emblem, av kobber eller messing. *Lanchana*en er som regel en representasjon av guddommens *vāhana*. Ved åpningen av en tempelfestival markerer flaggheisingsseremonien en guddoms overhøyhet over festivalen, og over byen hvor den finner sted (Hiltebeitel 1991:81). Ritualene som blir gjort under åpningsseremonien utføres for å 'binde' alle onde krefter inn i søylen slik at de er fanget der så lenge festivalen varer. Under avslutningsseremonien, når festivalen er over, slippes de 'fri' igjen.

Det viktigste ritualet under åpningsseremonien ved Śivasubrahmaṇaiyar Alayam er heisingen av Murukans flagg på flaggstangen.<sup>31</sup> *Dhvajastambha*en i dette tempelet er en søyle av metall som er plassert i sentrum av tempelet, midt foran hovedalteret. Beskrivelsen under av åpningsseremonien ved tempelet bygger på mitt feltstudie ved tempelet sommeren 2006. Dette året ble de innledende ritualene utført av fire prester som i tillegg hadde to unge menn som hjelpere. Flere andre assistenter hjalp også til med å fylle krukker med ulike substanser som melk, vann, pulver av ulike slag og blomster eller med å helle olje i lamper som ble ført fram foran søylen. I løpet av de innledende ritualene deltok også en sanger.

<sup>26</sup> *Dhvajastambha* (sanskrit, tamil: *kodimaram*) betyr 'flagg-tre' eller 'flaggstang' (Blurton 1992:64).

<sup>27</sup> *Repoussé* er en teknikk der et motiv er hamret inn i en metallplate for å skape et relieff.

<sup>28</sup> *vāhana* (sanskrit) betyr 'ridedyr', eller 'kjøretøy'. Dette er et dyr som innehar gudenes kraft. Alle guddommene har sine repektive *vāhana*er.

<sup>29</sup> *Garbhagrha* (sanskrit, tamil: *mūlattam*) er det aller helligste i et tempel, hvor tempelets viktigste ikoniske gudeframstilling, *mūrti*en, befinner seg. *Mūrti* (sanskrit) betyr 'kroppsliggjøring' eller 'bilde'.

<sup>30</sup> Jeg vil komme inn på renhetforskriftene i hindu-tradisjonen i et senere kapittel.

<sup>31</sup> På åpningsdagen til tempelfestivalen i 2006 sto morgen-*pūjā* i tempelet kl 0700 først på programmet. Den offisielle åpningen av festivalen begynte imidlertid først kl 1000.

## Pradakṣina – 'mot høyre'

Etter at flaggheisingen og de innledende ritualene er fullført blir det utført *pradakṣina* med bronse-*mūrtiene* til de viktigste guddommene inne i tempelet. *Pradakṣina*, også kalt *parikrama*, vil si å sirkulere rundt et hellig sted eller en helligdom. Det er et viktig rituale i hinduismen. *Pradakṣina*, utføres både inne i et tempel og utenfor, ved å gå rituelt rundt en person, en gudefigur, et alter, et tempel eller et hellig område med høyre side vendt mot den eller det man vil vise ærbødighet for. *Pradakṣinapāṭha* er betegnelsen på den faste veien man vil gå i et tempel for å utføre *pradakṣina* der.<sup>32</sup> *Pradakṣina*, 'mot høyre', utføres med klokken og med høyre side vendt mot helligdommen, og følger himmelretningene. Man begynner i øst.<sup>33</sup> Guddommene som æres gjennom *pradakṣina* er himmelguden Indra (som symboliserer solen) i øst, Soma (eller Indu, månen) i nord, Varuṇa (eller Āppati, 'Vannets Herre'), i vest og Yama (eller Antaka, 'Enderen'), guden som styrer dødsriket, i sør (Doniger & Smith 1991:52).

I større hindutempler er det aller helligste, eller *garbhagrha*, plassert i et eget rom i det geometriske senteret av tempelet. I disse templene er det helt mørkt inne i *garbhagrha*, med unntak av lyset som kommer inn gjennom inngangsdøren. Det er bare spesielt utvalgte som får komme helt inn i dette rommet. Over taket av *garbhagrha* er det bygget et lite tårn, som er en iøyenfallende del av tempelarkitekturen, sett fra utsiden.<sup>34</sup> Rundt det aller helligste er det i de fleste templer bygget inn en passasje kalt *pradakṣinapatha*, som gjør det mulig for tilbederne å utføre *pradakṣina* rundt guddommen. I tempelet på Ammerud er ikke lokalet stort nok til at man har kunnet bygge et eget rom rundt de sentrale *mūrtiene*. Istedet gjøres *pradakṣina* rundt *garbhagrha* mellom alterene av Gaṇeśa og Durgā, som er plassert på hver side av Murukans alter.<sup>35</sup>

Under åpningsritualet deltok både presten og tilbederne deltar i *pradakṣina*-ritualet inne i tempelet. Presten gikk først, så kom musikerne og de mannlige tilbedere som bar *mūrtiene* i små bærestoler. To kvinner var også en del av prosesjonen. De bar lamper med brennende olje, og to unge jenter hver sin fjærvifte. Over *mūrtiene* ble det holdt en parasoll som ble båret av en av to unge brahmin-gutter.

<sup>32</sup> *Pradakṣina* (sanskrit, tamil: *pirattciṇam*) kan også utføres for å beskytte helligdommen, eller for å sikre den dersom den inneholder noe ondt (Bowker 1997:451).

<sup>33</sup> Sør kalles *dakṣina* (Doniger & Smith 1991:52).

<sup>34</sup> I den nordindiske tempelarkitekturen er dette tårnet relativt høyt, men det vanligvis er middels høyt eller lavt i de sørindiske templene.

<sup>35</sup> Derfra går prosesjonen videre forbi alteret for *Navagraha*, planetene, tilbake tilbake til et stort alter hvor bronsemūrtiene er plassert. Ved *pradakṣina* for de andre guddommene gjøres ritualet rundt de enkelte altrene. Det er en smal passasje bak hovedalteret som gjør det mulig å bevege seg der.

## Bharatnatyam - tempeldans

Ved åpningen av tempelfestivalen ved Śivasubrahmaṇaiyar Alayam i 2006 deltok også en ung kvinne med tempeldans under *pradakṣinaen*. Prosesjonen beveget seg rundt inne i tempelet og stoppet flere ganger. Når de stoppet utførte prestene ritualer, og det ble resitert og sunget hymner. Både resitasjonen og sangen ble akkompagnert av musikerne. Når tempelmusikerne spiller under ritualene følger musikken de ulike sekvensene av en resitasjon eller sang. Under deler av ritualene er de stille, og det er derfor viktig at musikerne kjenner tempel-liturgien godt for å kunne utføre jobben korrekt. Til vanlig har ikke Śivasubrahmaṇaiyar Alayam noen musikere tilknyttet tempelet, og de musikerne som deltar under festivalen blir hentet inn fra Sri Lanka og ansatt på korttidskontrakter under festivalen.<sup>36</sup>

Tempeldanserinnen var en ung tamilsk-norsk kvinne med tilknytning til tempelet. Hun danset til tilbedelseshymner som ble sunget av en enkelt kvinnelig sanger. Bevegelsene til danserinnen fulgte melodien og ble understreket med ansiktsuttrykk, kroppsholdning og håndbevegelser. Hver dansesekvens var omtrent like lang som en resitasjon eller sang, og føyet seg organisk inn i ritualene som ble utført under *pradakṣinaen*.

Tempeldansen er en form for *pūjā*. Både sang, musikk og dans er viktige rituelle elementer i den sørindiske hinduismen. Tempeldans har lange tradisjoner i hindutemplene og ble opprinnelig utført av kvinner fra en egen yrkesgruppe, eller *jāti*. De ble kalt *devadāsīer*, og bodde i tilknytning til templene hvor de ble sagt å være viet til guddommen (Johnson 2009:98). I diaspora har tempeldansen blitt et synlig kulturelt uttrykk for den tamilske kulturarven, som videreføres av unge jenter og kvinner (David 2007: 1).

## Bhajan, mantraer og prasāda

*Bhajan* er tilbedelsessanger som synges av hinduer i *bhajan*-grupper. Denne formen for sang er knyttet til *bhakti*-grenen innen hinduismen. De kan synges på lokale dialekter eller språk, skrives ned eller videreføres i en muntlig tradisjon. Tidligere var det mest vanlig å synge *bhajan*-sang til tradisjonelle melodier, men i dag blir det mer og mer vanlig at de synges også til melodier fra populærmusikk. *Bhajan*-sang foregår i grupper, og er en av de mest populære aktivitetene i Sør-Asia både i landsbyområder og byer. *Bhajan*-sangen foregår i enkelthjem, og gruppene er ofte satt sammen av mennesker med ulik kastebakgrunn. Å synge *bhajan*-sanger fungerer som en avansert form for *pūjā*. Det er et uttrykk for tilbedelse til guddommen,

---

<sup>36</sup> Under festivalen i 2006 fikk jeg anledning til å snakke med musikerne senere under festivalen. De fortalte at det på det daværende tidspunktet ikke fantes noen profesjonelle musikere i diaspora, kun på Sri Lanka. De reiste derfor til Europa på oppdrag fra ulike templer, og dro fra land til land for å spille under festivalene.

og sørger for at deltagerne får *punya*, 'fortjeneste' (Babb 1975:38). Tradisjonen med *bhajan*-sang har blitt videreført i diaspora, og ved tempelet på Ammerud har de en egen *bhajan*-gruppe som møtes ukentlig. Sangen utføres på tamil, og under prosesjonene fremfører *bhajan*-gruppen tradisjonelle tamilske tilbedelses-sanger.

Under ritualene resiterer prestene *mantraer*, hellige lyder, på sanskrit. Mens dette pågår er det vanlig at kvinner og barn sitter på gulvet foran alteret, mens både menn som deltar i ritualene og andre menn i forsamlingen oppholder seg stående til venstre for prestene. Presten går til slutt rundt og deler ut *vibhūti*, et hvitt pulver laget av aske, i pannen til deltakene.

Etter at ritualet er avsluttet deles det ut mat som har blitt lagt ut foran *mūrtiene*. Mat-offere er en viktig del av *pūjāen* i hindutemplene. *Pūjā* består av en serie med offere eller tjenester som utføres foran *mūrtiene*. Et av elementene i *pūjāen* er et matoffer som er kjent som *naivedya*. Etter at *pūjāen* er over blir *naivedya* gitt tilbake til tilbederne som *prasāda*. *Prasāda* er det materielle symbolet på guddommens makt og nåde, som blir inkorporert i tilbederen når han eller hun spiser maten (Fuller 1987:22-23).<sup>37</sup>

Når *pradakṣinaen* er ferdig blir figurene plassert foran alteret for bronsemurtiene. Under åpningsseremonien i tempelet tok det to timer fra åpningsritualet startet til *mūrtiene* var på plass. Vanligvis brukes det adskillig kortere tid til dette. Nye ritualer blir så utført foran bronsealteret, før figurene ble båret ut av tempelet for å bæres i en prosesjon rundt tempelet.

Etter at *pūjāen* som prestene utfører er ferdige gjør vanlige folk sine private tilbedelser. Mange går fram og snakker med prestene og gjør avtaler om å få ritualer utført foran en av guddommene. De fleste utfører imidlertid ritualene selv ved å gjøre *pūjā*, tilbedelse, foran en eller flere av *mūrtiene*. Den private *pūjāen* utføres for det meste utføres stående, men tilbederne kan også legge seg ned i ulike positurer foran de enkelte *mūrtiene*. Mange utfører også *pradakṣina* rundt de enkelte guddommene som en del av den personlige tilbedelsen. Min informanter kalte dette 'å be'. Det er vanlig å utføre ulike *mudraer*, hellige håndbevegelser, som en del av *pūjāen*, eller å resitere *mantraer*, hellige lyder. Dette foregår for det meste lydløst i den private tilbedelsen, dvs. at man uttaler de hellige ordene inne seg, eller former ordene med leppene. Under festivalen i 2006 var jeg også så heldig å få filme en danselærer som utførte en *pūjā* foran *mūrtien* av Gaṇeśa fordi hun hadde undervist i 25 år. *Pūjāen* ble utført i form av tempeldans.

---

<sup>37</sup> Tradisjonelt finnes det også en annen form for matoffere, *nirmālya*, som er mat som blir ofret til guddommen. I motsetning til *naivedya* skal ikke *nirmālya* spises etterpå. *Nirmālya* utføres sjelden i de sørindiske templene. Hoveddelen av matoffere som gjøres i løpet av en *pūjāen* blir derfor transformert om til *prasāda* (Fuller 1987: 22-23).

## Pradakṣina rundt tempelet

Etter at prestene har utført de nødvendige ritualene inne i tempelet tas *mūrtiene* med ut for å gå i prosesjon rundt tempelet. Prosesjonene er en form for *pradakṣina* rundt tempelet. Under prosesjonene ved tempelfestivalen ved Norges Hindu Kultursenter blir *utsavamūrtiene* båret ut av tempelet på små bærbare altere og plassert enten i bærestoler formet som *vāhanaene* eller i ulike vogner som bli trukket rundt, alt ettersom hva som er på programmet de enkelte dagene.

I nesten alle tekster som beskriver *mahotsava* blir det lagt stor vekt på de daglige prosesjonene. I disse prosesjonene blir de portable festivalikonene av tempelets guddommer, kalt *utsavamūrtier*<sup>38</sup>, tatt med ut på prosesjoner utenfor tempelbygget. Det er vanlig å gjøre *pradakṣina* rundt tempelet eller til et sted hvor det befinner seg vann. Når *mūrtiene* forlater tempelet plasseres de på små bærbare altere, som ligner kongelige bærestoler. Noen ganger plasseres de så på sine respektive *vāhanaer*, 'ridedyr' eller 'kjøretøy'. *Vāhanaene* er dyr som innehar gudenes kraft, og alle gudene har sine respektive dyr knyttet til seg: Oksen Nandi er knyttet til Śiva, fuglen Garuḍa til Viṣṇu, tigeren eller løven til Durgā og påfuglen til Murukan/Kārtikkeya.

Ved de største og viktigste prosesjonene kjøres *mūrtiene* rundt i store vogner, som trekkes av de troende. Bruk av vogner under ritualene har antakelig gamle røtter i hindutradisjonen.<sup>39</sup>

Underveis stopper prosesjonene flere ganger for å gjøre ritualer for vokterne av alle himmelretningene, kalt *Lokpālaene*, eller *balidānaene*. Det samme er tilfellet inne i tempelet. *Lokapāla* betyr 'verdensvokter', og betegner en gruppe med åtte eller ti guddommer som beskytter verden i de åtte himmelretningene, samt i himmelen og underverdenen.<sup>40</sup> Det er ikke utviklet noen uavhengig kult rundt disse guddommen, men på samme måte som *navagrahaene*, 'de ni planetene', blir de påkalt i alle ritualer, og spesielt i de ritualene som assosieres med bygninger og templer.

---

<sup>38</sup> De kalles også noen steder for *beramūrtier*

<sup>39</sup> I forskningen omkring den indo-europeiske kulturen vises det til mange overleveringer om fruktbarhetsdyrkning og høytider som hadde elementer som har likhetstrekk med den sør-indiske festivaltradisjonen. Den romerske historikeren Tacitus forteller i verket *Germania* om et rituale knyttet til gudinnen Nerthus, der hun sies å kjøre rundt i en vogn til de ulike germanske stammene i et område man antar befinner seg et sted i Danmark. Der hun er på besøk er det "gode dager" og det "holdes helligdag på de stedene hun bærer med å besøke og gjeste". Etter at ritualene er avsluttet kjøres gudinnen, vognen og kledene ned til en avsidesliggende sjø, der de blir vasket (Bakstad 1984:124).

<sup>40</sup> Lokapālaene er: Indra (øst), Agni (sørøst), Yama (sør), Nirṛti (sørvest), Varuṇa (vest), Vāyu (nordvest), Kubera (nord), Īśāna (nordøst) og ideelt også Brahmā og Viṣṇu (Davies 1991:184).

**Stillbilder fra video (Foto: Kathleen Morley)**

*Det er tidlig kveld. Jeg har nettopp ankommet tempelet. Det er en hovedvekt av kvinner der, og en god del barn. De minste barna sitter sammen med mødrene. Foran alteret for Gaṇeśa er det et litt større område med gulvplass. De fleste av kvinnene sitter på gulvet på dette området, og jeg setter meg ned sammen med dem. I hjørnet av rommet, i samme område, står en skulptur av Kṛṣṇa, og under den sitter en gruppe med kvinner som lager blomsterkranser. De knytter fremdeles blomsterkranser når de innledende ritualene pågår. De fleste av mennene står til venstre for det store alteret med bronsemūrtiene. Alle i rommet er vendt mot dette alteret. Foran alteret står en mann. Han snakker inn i en mikrofon, på tamil. Jeg setter meg ned sammen med en kvinne jeg har snakket med tidligere under festivalen. Hun forteller meg at mannen bak mikrofonen er invitert til festivalen fra Sri Lanka. "Hva snakker han om?", spør jeg. "Han sier at det er veldig viktig å lære barna sine om religionen.", sier hun. Talen hans blir filmet av et tamilsk filmteam, som er der for å dekke festivalen.*

*Etter at talen er over ringer tempelpresten i en bjelle. Noen av mennene i menigheten, og flere prester, kommer fram og stiller seg ved siden av ham. Samtidig ankommer også musikerne lokalet, og sammen med dem en gruppe med kvinner og menn som bærer på store fat fylt med blomsterbladert. Musikerne setter seg ned inntil veggen bak kvinnene. Tilbederne som bærer på de store fatene sirkulerer med klokken rundt altrene i tempelet, og setter siden brettene på et bord som er plassert foran bronsemūrtiene. Et av de små 'husene' til bronsefigurene bæres ut og ned trappen. Det ringes i en bjelle igjen.*

*Så begynner kveldens pūjā. Bronsealteret har til nå vært dekket av en rullgardin. Den er dekorert med et maleri av Murukan og hans to śaktier. Det ringes i en bjelle igjen, og tempelmusikerne å spille. Rullgardinen går opp, og bronsefigurene kommer tilsyne. Tilbederne i lokalet deltar med tilrop, 'arōkarā', og håndbevegelser. De holder hendene foran kroppen med håndflatene vendt mot hverandre, som et tegn på respekt. Idet teppet går opp løftes hendene over hodet og ned foran kroppen igjen. Namaskara.*

# Tempelfestivalen dag for dag

En tempelfestival er blant de viktigste helligdagene i den tamilske tradisjonen.<sup>41</sup> Under en festival utføres den samme liturgien, det vil si de samme daglige *pūjā*ene, som gjøres ved tempelet alle dager ellers i året. Hovedforskjellen under en festival er at *pūjā*ene gjøres i en utvidet form. Det gjøres dessuten ritualer som det ikke har vært mulig å utføre korrekt ellers i året i løpet av festivalen. Årsaken til at de ikke har blitt utført er ofte manglende ressurser, siden det kun er to prester tilknyttet tempelet til daglig. Ulike prester har forskjellig kompetanse i forhold til utførelsen av ulike former for ritualer, og enkelte av ritualene krever spesiellkompetanse. På Sri Lanka ville en prest tilkalle andre prester for å få utført ritualer som han selv ikke har kompetanse til. I Norge må dette vente til en høytid eller under festivalen.

Det settes opp et program dag for dag som trykkes opp og deles ut under festivalen, og det blir også lagt ut på tempelets nettsider. Programmet blir annonsert kun på tamil.<sup>42</sup> Det blir imidlertid understreket at festivalen er åpen for alle som ønsker å delta, og styret ved tempelet ønsker at festivalen skal være synlig i den norske offentligheten. I forkant av tempelfestivalen sørges det derfor for at festivalen får en bred dekning i både lokale og riksdekkende aviser. De senere årene har også enkelte TV-stasjoner presentert innslag fra festivalen. Dette har ført til at festivalen har blitt bedre kjent. Hvert år blir dessuten en eller flere norske politikere invitert til å delta under festivalen, noe som også har ført til pressedekning i ulike medier. Presseomtalen har ført til at flere besøkende kommer til Ammerud for å oppleve festivalen.

Festivalprogrammet er i hovedtrekk det samme fra år til år, men noen ganger legges det inn spesielle elementer som ikke er med de andre årene. For eksempel falt en helligdag for kvinner på samme dag som Sapparam under festivalen i 2006, og ritualene som vanligvis utføres denne dagen ble da utført under festivalen.

Enkelte år får tempelet besøk av en *guru* eller en annen lærd person fra Sri Lanka under festivalen. Dersom det skal innvies en ny *mūrti* gjøres dette også under *thiruvilā*.

---

<sup>41</sup> Denne tradisjonen er vanlig i Sør-India og på Sri Lanka.

<sup>42</sup> Da jeg spurte ledelsen ved tempelet om dette var fordi festivalen i hovedsak er rettet mot tamiler fikk jeg til svar at det ikke er derfor programmet ikke er oversatt: Årsaken er at det krever ressurser som tempelet for øyeblikket ikke har å oversette informasjonen til norsk eller engelsk (Intervju med Sangarapillaj Sarvanandha).



## Festivalprogrammet<sup>43</sup>

### 1. dag (fredag 14.7.2006):

Åpningsdagen. Heisingen av flagget og andre innledende ritualer.

### 2. til 6. dag (lørdag 15.7. til onsdag 19.7. 2006):

Fra festivalens andre til sjette dag blir tempelets faste ritualer utført, men utover dette står det vanligvis ikke noen spesielle ting på programmet.<sup>44</sup>

### 7. dag (torsdag 20.7.2006) - Mambele Thiruvila – ”MANGODAGEN”:

Denne dagen feires Murukans rolle som en ung guddom, og hans rolle som sønn.

### 8. dag (fredag 21.7.2006) - Vethai Thiruvila – ”JAKTDAGEN”:

På ”jaktdagen”, eller *Vethai Thiruvila*, gjenskapes myter som er knyttet til Murukans rolle som jeger.

### 9. dag (lørdag 22.7.2006) - *Sapparam Thiruvila* - ”TÅRNDAGEN”:

Den tradisjonelle prosesjonen rundt tempelet med spesielle vogner, som kalles *Sapparam*. Denne dagen falt sammen med en annen helligdag kalt ”lys-dagen” eller *Vlak pūjā*, hvor kvinnene hadde en prosesjon med lykter inne i tempelet. Prosesjonen fant sted inne i tempelet som en del av formiddags-*pūjā*en.

### 10. dag (søndag 23.7.2006): *Tēr Thiruvila* – ”VOGNDAGEN”:

*Tēr Thiruvila*, eller ”vogndagen”, er en av de viktigste dagene under festivalen. På denne dagen kommer de fleste besøkende, og det er fullt både inne i tempelet og utenfor.

### 11. dag (mandag 24.7.2006): *Tīrthotsava* – ”VANNDAGEN”:

*Tīrthotsava* er betegnelsen på en rituell prosesjon eller ”pilegrimsreise”. Under *Tīrthotsava* stenges tempelet og det går en prosesjon fra tempelet til et lokalt badevann kalt Vesletjern. Her utføres det bl.a. baderitualer og ritualer for døde slektninger.

### 12. dag (mandag 25.7.2006): Poongavanam – ”BRYLLPSDAGEN”:

På bryllupsdagen holdes det dobbeltbryllup for Murukan og hans to koner. Det utføres en vielsesseremoni inne i tempelet, og et huskerituale ute. Blomster er et viktig element denne dagen.

### 13. dag (tirsdag 26.7.2006): Vairevar Madai:

På festivalens siste dag ble det holdt en spesiell *pūjā* for vokterguden Vairevar, som kalles Bhairab på sanskrit. Etter *pūjā*en ble guden båret rundt inne i tempelet. Dette var en del av innvielsen av en ny skulptur av guddommen i tempelet. Vanligvis avsluttes festivalen med den tolvte dagen.

---

<sup>43</sup> Siden hoveddelen av feltarbeidet mitt fant sted under *Thiruvila* i 2006 har jeg tatt utgangspunkt i det programmet som ble trykket for dette året. Festivalen i 2006 varte fra fredag 14. til og med tirsdag 26. juli. På programmet var det også oppført en forberedende dag torsdag 13. juli, hvor innledende ritualer ble gjort under ettermiddagens *pūjā*.

<sup>44</sup> Disse dagene er ikke blant de viktigste helligdagene under festivalen, og det er derfor ikke så mange som kommer i tempelet. I hovedsak var det flest kvinner tilstede på dagtid disse dagene. En kvinne jeg snakket med hadde lagt ferien til tempelfestivalen, for å kunne være tilstede og delta i ritualene hver dag.

# Tempelet

Det hellige rommet i hinduismen, tempelet, har en sentral plass i livet til de fleste hinduer. I Sør-Asia refererer kategorien hindutempel til en stor gruppe med institusjoner som varierer i størrelse, struktur og fokus. Et tempel kan defineres som en bygning som rommer en representasjon av en guddom, som fungerer som en mottaker eller manifestasjon av guddommelig kraft. Tempelets formål er å være en ”bolig” for guddommen, ikke et forsamlingslokale for en menighet.

## Śivasubrahmaṇaiyar Alayam - Norges Hindu Kultursenter

Hindutempelet Śivasubrahmaṇaiyar Alayam ble opprettet av organisasjonen Norges Hindu Kultursenter og ligger i et industribygg i Martin Strandlis vei 10 på Ammerud. Norges Hindu Kultursenter ble stiftet i 1993, og fungerte lenge uten faste lokaler. Senteret ble startet av hindutamiler fra Sri Lanka. Det nåværende tempelet ble innviet i 1998. Ved innvielsen ble det ansatt en fast prest, og tempelfestivalen ble arrangert for første gang samme år. Tempelet fungerer som et registrert trossamfunn, og hadde 1 971 registrerte medlemmer i 2010<sup>45</sup>, men antallet brukere er tre ganger så høyt. Mange uregistrerte medlemmer deltar på ulike aktiviteter i regi av kultursenteret. Årsaken til dette er at det ikke er noen tradisjon for å være medlemmer av et tempel i hinduismen, og det er derfor vanskelig å få brukerne til å registrere seg (Bettum/IKM:2007).

Śivasubrahmaṇaiyar Alayam er viet til den tamilske guddommen Murukaṇ (Murugaṇ). Murukaṇ er sønn av Śiva og Pārvatī, og bror av Gaṇeśa. Alle hinduguddommer har mange navn, og de vanligste nvanene som brukes om Murukaṇ er Skanda, Kārttikeya og Subrahmaṇayar. Tempelet på Ammerud er viet til Murukaṇ i hans aspekt som Subrahmaṇayar. Siden tempelet på Ammerud ble startet av hinduer fra Sri Lanka, følges tradisjonene fra denne regionen. Tempelet er imidlertid åpent for alle som ønsker å bruke det. Det er vanlig å følge śivaittiske retninger i disse områdene. Den śivaittiske grenen av hindu-

---

<sup>45</sup> Kilde: [www.ssb.no](http://www.ssb.no)

tradisjonen anser Śiva og hans panteon som den ytterste virkelighet. Det viktigste liturgiske og filosofiske systemet innen den sørlige hinduismen er Śaiva Siddhānta.<sup>46</sup>

I et intervju med den daværende styrelederen ved tempelet, Kanagaratnan Pulendran, fortalte han at Śivasubrahmaṇaiyar Alayam har eksistert i de lokalene de har i dag siden innvielsen.<sup>47</sup> Før dette leide de lokaler i ca to år, blant annet på Ris og Årvoll skole. Det tok rundt to år å bygge ferdig tempelet. Arbeidet ble gjort på dugnad etter jobb, på kveldstid og om natten, og ifølge Pulendran gikk arbeidet relativt fort fordi lokalene befinner seg i et industriområde der det ikke bor noen naboer som kunne sjeneres av støy. Beliggenheten ble valgt fordi det bor endel hinduer i dette området, og i tillegg var lokalene billigere på grunn av beliggenheten. Penger til kjøp av lokalene ble samlet inn blant de hinduene som hadde tilknytning til Norges Hindu Kultursenter. Tempelet ønsker seg pr. idag større og bedre lokaler, og har søkt om å få bygge et nytt tempelbygg, men dette er en tidkrevende prosess.<sup>48</sup>

Før tempel-lokalene ble bygget om og tempelet innviet hadde menigheten gudebilder og små statuer i leide lokaler som fungerte som et midlertidige templer. Da tempelet sto ferdig innredet ble det hentet større skulpturer fra India. Når det skal kjøpes inn skulpturer til et tempel er det vanlig å dra rundt til ulike fabrikker og se hvem som har de beste skulpturene. Tempelpresten, eller en *pandit*, har kunnskaper om plasseringen av skulpturene i tempelet.

Under innvielsen av templet ble det holdt en åpningsseremoni som varte i 12 dager. Denne seremonien kalles *kumbhābīṣekha* og er det offisielle innvielsesritualet av et nytt tempel.<sup>49</sup> Gjennom *kumbhābīṣekha* blir et tempel opprettet som et 'hellig sentrum'. Ritualet må utføres igjen hvert tolvte år, og det er da vanlig at dette utføres under tempelfestivalen. Dersom tempelet skal flyttes til nye og større lokaler må det utføres avsluttende ritualer, og innvielsesritualet må deretter utføres på nytt i de nye lokalene. Det er alltid prester som utfører disse ritualene, og både ved innvielsen av tempelet såvel som under tempelfestivalen hentes det inn flere prester fra Sri Lanka for å utføre de større ritualene. Innvielsesritualet ved Śivasubrahmaṇaiyar Alayam i 1998 ble utført med assistanse fra mange prester.

Den daglige tilbedelsen bidrar til å opprettholde tempelet som et hellig rom. Fredag er den offisielle helligdagen ved tempelet, og det er vanlig å gå i tempelet minimum hver fredag. Da samles de faste brukerne av tempelet, og det tas også spesielt hensyn til barna.

---

<sup>46</sup> Det tamilske ordet for Śaiva Siddhānta er Caivacittāntam.

<sup>47</sup> Samtale med Kanagaratnan Pulendran 21.03.05

<sup>48</sup> Styret i tempelet har søkt om en egen tomt for å få bygget et nytt tempel fra bunnen av, men foreløpig har byråkratiske restriksjoner forsinket byggingen. Pr i dag har tempelet fått tilsagn fra Oslo Kommune om å få lov til å bygge et nytt tempel fra bunnen av på Rommen i Groruddalen, på en tomt er regulert til dette formålet.

<sup>49</sup> [\*kumbhābīṣekha\* \(sanskrit\) er satt sammen av \*kumbha\*, 'hode', 'krone', og \*abīṣekha\*, 'stenkning' eller 'salvelse.](#)

Pulendran forteller at tempelet fungerer som en sosial møteplass for hinduene i Norge, men understreker samtidig at templene på Sri Lanka også har denne funksjonen.

## Tempelet i hindutradisjonen

I hindutradisjonen kan alle bygge et tempel. Alt fra små altere i private hjem, via landsbytempler og helt opp til de store tempelkompleksene som enkelte hindukonger lot oppføre har mer eller mindre samme funksjon: Kjerneritualet i dagens hinduisme er *pūjā*, som utføres foran *mūrtier* både i templene og i hjemmene. Tempel-liturgien er sentrert rundt utvekslinger, i form av *pūjā* mellom den inkarnerte guddommen og tilbederne.<sup>50</sup>

*Mūrtiene* og deres plass i det religiøse livet til hinduene ligger i hjertet av den religiøse utøvelsen og i ritualene som utføres i templene.<sup>51</sup> Ritualene kan være knyttet til årets syklus, til overgangsriter eller de kan utføres som en forbønn for syke, barnløse par m.m. I hjemmet utføres *pūjā* foran de små hjemmealtrene med tredimensjonale figurer eller foran gudebilder, og i templene foran både figurative og anikoniske *mūrtier*. Hovedguden Murukan er en populær guddom på Sri Lanka. Hans to livspartnere Valli og Teyvayānai er begge hans *śaktier*.<sup>52</sup> Begge hustruene til Murukan er representert ved *mūrtier* i tempelet, og er plassert inne i *garbhagrha* sammen med ham. De øvrige *mūrtiene* i Śivasubrahmaṇaiyar Alayam er de samme som det er vanlig å bruke i templene på Sri Lanka.

Det utføres *pūjā* i tempelet hver dag kl 1900, og det er dette tidspunktet som de fleste brukerne kommer til tempelet og gjøre ritualer. Alle kan delta i *pūjāen* og gjør de samme ritualene, uavhengig av kjønn eller alder. I tillegg til den daglige tilbedelsen utfører presten *pūjā* tilknyttet *mūrtiene* til flere ulike tidspunkter i løpet av en dag. Den daglige *pūjāen* ved Śivasubrahmaṇaiyar Alayam utføres av presten assistert av lekfolk med tilknytning til tempelet.

Det er opp til hver enkelt hindu hvor ofte man går, og hvor mye man bruker tempelet. Det regnes med andre ord ikke som en plikt for en hindu å besøke tempelet. Enkelte hinduer går sjelden eller aldri i tempelet, og mange utviser større aktivitet utenfor tempelet enn i det. De fleste av hinduismens daglige ritualer utføres i hjemmet, ute på jordene eller ved bredden av en elv. I et de fleste hinduhjem vil det derfor finnes et lite alter, eller en billedvegg. Hvilke guddommer som plasseres i altrene velges utifra den enkelte familiens tradisjoner.<sup>53</sup> I

---

<sup>50</sup> På tamil kalles *pūjā* for *pūcai*.

<sup>51</sup> Den viktigste aktiviteten som skjer i et hindutempel er utførelsen av ritualer.

<sup>52</sup> *Śakti* (på tamil: *cakti/catti*); betyr 'kraft' og er en viktig funksjon som kvinnelige guddommer har i hindutradisjonen.

<sup>53</sup> Det er også vanlig å tilbe en personlig valgt guddom, *iṣṭa-devatā*, 'valgt guddom' (Johnson 2009:150).

hjemmene er det den enkelte hindufamilie som selv utfører de daglige ritualene, derfor har de fleste hinduer i større eller mindre grad en eller annen form for rituell kompetanse. Hvor ofte man gjør *pūjā* er avhengig av hvor religiøs den enkelte familien er.

## Tempelet i den tamilske tradisjonen

Ifølge Pathmanathan (1978) har hinduistisk religiøs praksis på Sri Lanka vært formet av lokale skikker og tradisjon, og det tradisjonelle hindusamfunnet har inntil nylig vært relativt konservativt. Brahminenes rolle i hindusamfunnet på Sri Lanka har vært mindre dominerende enn i Sør-India, der de tallrike prestene administrerer de fleste av de ledende templene og dissers inntekter og landområder. I Tamil Nadu sikret denne gruppen seg også monopol over den moderne utdanningen og dominerte yrker med tilknytning til høyere utdanning. På Sri Lanka har brahminene aldri vært en så stor andel av befolkningen som i Tamil Nadu, og en mindre andel av samfunnets maktposisjoner tilfalt dermed dem. Brahmin-prestene har ikke hatt noen organisasjon av noe slag, og fungerer på et individuelt snarere enn politisk eller sosialt plan.<sup>54</sup> Hindutemplene ble i stedet administrert av hinduer fra de øverste klassene, og tempelpresten ble ansatt av et tempelstyre.

Denne organisasjonsmodellen er for en stor del den samme i mange av de templene som har blitt opprettet av tamilene i diaspora, blant annet ved tempelet på Ammerud. Selve driften av Śivasubrahmaṇaiyar Alayam drives av et styre bestående av femten personer. Som regel består styret bare av menn.<sup>55</sup> Styret velges hvert andre år. Det er styret ved tempelet som avgjør hvilke *mūrtier* som skal innvies og brukes til *pūjā* i tempelet. Alle avgjørelser skjer gjennom avstemninger. Presten har den eneste lønnede stillingen ved tempelet. Alt annet arbeid skjer på frivillig basis og ved dugnad.

I tempelet på Ammerud finnes ingen tegn til det tradisjonelle kastesystemet som mange forbinder med hindutradisjonen. En årsak er at kastesystemet har liten betydning i diaspora, og påvirkes av de gjeldende sosiale hierarkiene i de enkelte vertslandene. Det er en tendens til at kastesystemet i diaspora splittes i to, mellom de som er født inn i brahmin-kasten og de som ikke er det (Gupta 2006: 92). Blant tamilene som sokner til tempelet i Oslo er kastesystemet i praksis ikke-eksisterende. Det eneste skillet går mellom prestene, som er fra brahmin-familier og resten av menigheten (Bettum 2007: 82). Det finnes imidlertid flere årsaker enn diasporaen

---

<sup>54</sup> Hinduene på Sri Lanka har ikke, i motsetning til det buddhistiske samfunnet på Sri Lanka, hatt noen religiøse talsmenn knyttet til politisk agenda. Hinduene har i tillegg for en stor del hatt et sekulært syn på politiske beslutninger.

<sup>55</sup> Pulendran understreket imidlertid i samtalen jeg hadde med ham i 2005 at kvinner også har anledning til å sitte i styret.

til at kastesystemet har mistet sin betydning i dag. Også på Sri Lanka har det tradisjonelle kastesystemet endret seg i takt med økt mobilitet og modernisering.<sup>56</sup>

I det tradisjonelle jordbruksfelleskapet på Sri Lanka hadde hver by og hver landsby minst to eller tre templer som ble administrert av de mest inflytelsesrike familiene i området. I tillegg til å være sentre for tilbedelse var hindutemplene rammen rundt både kulturelle og sosiale aktiviteter. Hele lokalsamfunnet tok del i vedlikeholdet av tempelet og tempeltjenestene, og var med på å arrangere den årlige festivalen. Dette var den viktigste kulturelle og sosiale samlingen gjennom et år for landsbybefolkningen. På disse samlingene foregikk det også andre aktiviteter som salg av håndtverksprodukter, tekstiler og kosmetikk (Pathmanathan 1979: 158).

Mange av tempelfestivalene i diaspora har landsbytradisjonen som modell. Ved tempelet på Ammerud arrangeres tempelfestivalen ved hjelp av dugnadsarbeid. Tempelfestivalen blir beskrevet som den viktigste religiøse markeringen ved tempelet hvert år. Det foregår også kommersielle aktiviteter i tilknytning til festivalen. Utenfor tempelet er det satt opp salgsboder hvor det selges alt fra tekstiler til mobiltelefoner, det serveres mat og det finnes tilbud til alle alderstrinn: En av bodene selger for eksempel sukkerspinn til barna. I et annet telt pleier *Arena for unge hinduer*, tempelets ungdomsorganisasjon, å lage ungdomskafé.

### **Tempelet som et lærested for nye generasjoner**

På Sri Lanka har formell tilbedelse hatt en betydelig plass, særlig i de śivaittiske landsbyene. Tilbedelsen blir primært utført som et uttrykk for hengivenhet til guddommen, og av kjærlighet til familien. Et viktig element ved tilbedelsen er familiens velbefinnende i dette livet. Både barn og voksne tar del i de samme ritualene. Det har vært vanlig at det var mødrene som lærte opp barna i hvordan de skulle utføre tilbedelsen i hjemmet.

---

<sup>56</sup> På Sri Lanka var det opprinnelig den ledende kasten av landeiere, *vellāla*ene, som dominerte i hindusamfunnet. De utgjorde rundt 50 % av hinduene. I India forvaltet brahmin-prestene store materielle verdier som hørte inn under templene. Prestekasten var for en stor del med på å opprettholde kastesystemet. Brahmin-prestene på Sri Lanka hadde aldri en tilsvarende makt som de indiske brahminene, og samfunnsstrukturen på Sri Lanka har derfor vært preget av en annen maktstruktur. Mot slutten av det 19. århundret var det dessuten mange strømninger både i India og på Sri Lanka som samlet seg rundt motstanden mot kastesystemene førte også til at de gamle samfunnsstrukturene endret seg. I India tok disse for en stor del form av nasjonalistiske bevegelser, mens det på Sri Lanka fikk en annen form: Marxisme fikk noe inflytelse, men i hovedsak tilskrives det fokuset som ble gitt på dette spørsmålet sosialfilosofien Dravida Munnetra Kazhagam i Sør-India. En annen bevegelse som fikk inflytelse på Sri Lanka var framveksten av den tamilske nasjonalismen på 1950-tallet. The Federal Party nominerte flere fra harijan-kasten til politiske verv, og en av konsekvensene av dette var at hindusamfunnet gradvis begynte å endre seg i mer egalitær retning. Noen av de ledende templene, som Kandaswamytemplene i Nallur og Mavattapuram og Ammantempelet i Nainavitu ble åpne for hinduer fra alle kaster. Det samme gjaldt hoteller og restauranter som også hadde vært stenge for visse grupper (Parmanatham 1979: 156).

Barna ble vanligvis tatt med i tempelet første gang når det var 31 dager gammelt.<sup>57</sup> Etter dette ble det utført regelmessige *pūjā*er for barnet i tempelet. Tidligere var det vanlig at barna var med mødrene i tempelet, og den religiøse opplæringen foregikk ved at de var med og fulgte med på hva de voksne gjorde, og gradvis begynte å delta i ritualene selv (Suseendivarajah 1979:182). I tamilske familier som bor i Norge er en stor del av kvinnene ute i arbeid, slik at de tradisjonelle mønstrene for å gi barna religiøs opplæring har endret seg. I byene på Sri Lanka har det vært en liknende utvikling. Tempelet har derfor fått en viktigere rolle i den religiøse opplæringen. Pulendran forteller: ”Barna lærer å gjøre *pūjā* hjemme av foreldrene, men deltar også i tempelet. Opplæringen av barna i hindufamiliene skjer først og fremst mellom foreldre og barn, deretter er lokalmiljøet med på å gi opplæring.”

Enkelte tempeler arrangerer spesielle barne-*pūjā*er. Dette gjøres ikke i tempelet på Ammerud, men de har en egen underavdeling for barn og ungdom hvor det drives religionsundervisning. Dette skjer den første mandagen i måneden. Både gutter og jenter deltar i undervisningen, og lærer det samme. Under festivalen og andre høytider er barna med under ritualene og gis spesielle oppgaver under prosesjonene, som å bære fjærvifter eller lamper som utgjør en del av ritualene. Barn som er flinke til å synge kan også gjøre dette under tilbedelsen i tempelet, på lik linje med de voksne sangerne av begge kjønn.

## Arrangementer for barna

I løpet av en tempelfestival skjer det mange ting som ikke har direkte tilknytning til de religiøse aktivitetene som foregår inne i tempelet. Utenfor tempelet settes det opp salgsboder, kafeer og stands med informasjon om ulike organisasjoner m.m. Det foregår mange ulike kulturelle arrangementer, og aktiviteter som er typisk for tamilsk kultur. Mange av disse aktivitetene har ingen religiøs betydning, men bærer preg av å være ren underholdning, som når tempelets musikere pausene spiller populære sanger fra Sri Lanka mellom ritualene.

Noen av dagene arrangeres det aktiviteter spesielt rettet mot barna ved tempelet. Også under ritualene inne i tempelet og under prosesjonene deltar barna på ulike måter. Barna hjelper til ved å bære ulike gjenstander som lamper eller parasoller under prosesjonene. Det er alltid to unge jenter som holder fjærviftene som svinges foran *mūrtiene* under ritualene inne i tempelet. Barn og unge deltar også ved å synge hymner under *pūjā*en. De guttene som kommer fra brahminfamilier deltar sammen med de voksne prestene som assistenter, og får

---

<sup>57</sup> Dette var samme dag som ‘forurensingen’ etter fødselen ble rensset ut av hjemmet, noe som ble utført av en prest.

også sitte inne i vognene under prosesjonen sammen med *mūrtiene* på vogndagen. Å delta i disse aktivitetene er en måte å lære på, forteller Malathy.

Tempelet fungerer med andre ord som et viktig lærested for nye generasjoner, og er et kulturelt senter for tamilene som bor i området. I tillegg tilbyr tempelet og kultursenteret flere ulike aktiviteter, blant en *Bhajan*-gruppe og yoga-klasser, som er åpne for alle.<sup>58</sup> Det holdes også seminarer om hinduisk kultur og livssyn og omvisninger i tempelet. I tillegg til å være et lærested for hindu-familene tilbyr tempelet også kunnskap om hinduismen til nordmenn som ønsker å lære mer. Tempelet har ofte besøk av ungdommer, og da spesielt skoleklasser med tiendeklassinger fra Oslo-skolene. De samarbeider også med Høyskolen i Oslo. Tempelets politikk er åpenhet og de sier ja til alle som spør om å få komme til samtaler eller observere ritualene i tempelet. Å ta imot besøkende er arbeidskrevende, og Pulendran ga uttrykk for at tempelet kunne ha behov for en full stilling til dette, i tillegg til presten. Det er tempelets styre som står for omvisninger og kontakt med besøkende ved tempelet.

Śivasubrahmaṇaiyar Alayam har sin egen nettside. Her annonseres aktiviteter og åpningstider, og det legges ut bilder og videoklipp fra tempelfestivalen og andre høytider. Medlemmer av tempelet kan dessuten logge seg inn på egne medlemssider.

Før tempelets nettsider ble oppdatert i 2010 ble man ønsket velkommen med følgende tekst: *"WELCOME ! The Hindu Cultural Organisation of Norway welcomes you all to the Norway Sri Sivasubramaniyar Temple. This temple is in Oslo, the capital of Norway, a country which is embroidered with natural beauty and also a mysterious place where the Sun never sets on one day of the year. The Almighty Sivasubramaniyar is there in this temple with his life partners Valli and Theivanai delivering his 'shower of grace' to his deities for the well being of all the Tamils living around the globe."*<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Yoga-kursene ble annonsert med følgende tekst på senterets nettsider: "Personality Transformation course with Yoga. Simple, but effective systematized practices which is common for all religion, nation. Mind Culture through Meditation based on life-energy. Body Culture based on bio-magnetism. Mind Purification by simple and practical Introspection practices. Energy Culture, the anti-ageing process by ancient Siddha technique. The Course is conducted by Team of Senior disciples from Shri. Vethathiri Maharishi, India." ([www.hindutemple.no](http://www.hindutemple.no) - hentdato 23.09.06).

<sup>59</sup> [www.hindutemple.no](http://www.hindutemple.no) - hentdato 25.09.06



*Jeg sitter på gulvet sammen med kvinnene foran det store alteret. De fleste av mennene står oppreist til venstre for oss. Foran det største alteret i tempelet står det fem prester. Alle prestene som befinner seg foran alteret deltar i å framsi "OM Śiva" og "Kārtikkeya". Flere andre gudenavn resiteres. De holder hendene opp med blomster og blader og drysser dem over figurene mens dette pågår. Siden fortsetter tempelpresten å messe videre alene. Hver gang blomstene drysses over mūrtiene, spiller musikerne samtidig. Også menigheten deltar med å sette håndflatene mot hverandrer foran kroppen og over hodet mens de gjør tilrop.*

*Presten stenker hellig vann over noen store fat med blomsterblader som er plassert foran alteret, før en stor lampe bæres fram. Den er i flere etasjer og har fem flammer på hver side. Når den løftes i været deltar tilbederne igjen med tilrop og håndbevegelser. Den store lampen bæres ut i tempelet. Det er en av hjelpeprestene som går rundt i lokalet med den store lampen. Når lampen presenteres for tilbederne løfter hver enkelt av tilbederne den ene eller begge hendene, og 'henter' flammen mot seg: Hendene bevegges mot pannen, til en velsignelse og renselse. Siden mennene står nærmest alteret er det de som gjør āratī først.. Alle som har sittet på gulvet reiser seg nå. Musikerne slutter å spille.*

*Når alle står begynner tempelpresten å resitere mantraer igjen: "Kārtikkeya". Deler av forsamlingen pratere i bakgrunnen mens dette foregår. Da prestene holdt på med det store rituallet tidligere var alles konsentrasjon vendt mot det som foregikk ved alteret, men nå foregår det flere ting parallelt rundt i rommet. "OM Śiva."*

*Tempelpresten er ferdig med å resitere på sanskrit. En mann går fram foran alteret. Han stiller seg opp ved siden av tempelpresten og begynner å synge en hymne på tamil. Mens han synger drysses det flere blomsterblader over bronsefigurene. Etter at den første mannen er ferdig kommer det fram to sangere til. Rituallet med blomsterbladene gjentas. Så ringes det i en bjelle.*

*Nå resiterer presten nye mantraer. Tilbederne setter håndflatene mot hverandre foran kroppen og over hodet og ned igjen. Musikerne begynner å spille. Mens dette skjer går en gruppe menn fram mot det store alteret. To kvinner bærer fram lamper. Samtidig gjør tilbederne plass til en passasje rundt alle altrene inne i tempelet. En gruppe sangere bestående av både kvinner og menn begynner å synge hymner. De slår takten med små fingerbjeller. I bakgrunnen fortsetter musikerne å spille på en annen melodi. Tempelet er fylt av lyder, lukter, farger og bevegelse. Så bæres mūrtiene fram.*

# Sapparam

På den festivaldagen som kalles *Sapparam* brukes det spesielle vogner, formet som tårn. Sangeetha forteller: ”*Sapparam* ligner på inngangen til tempelet, det som heter *gopura*. Det er et tårn. Tårnet er bredt nederst og smalner oppover.” Malathy legger til: ”I templene i hjemlandet vårt er det et stort tårn, over inngangene til tempelet,” forteller hun, og legger til: ”Den vognen som brukes under *Sapparam* ser ut som en liten *gopura*. De bygger vognene så de skal se ut som det,” og legger til: ”Men vi har ikke en *gopura* på dette tempelet her, da.”

I Skandinavia finnes det ingen tradisjonelle sørindiske templer, men mange av tamilene som bor i Norge pleier å dra til London og besøke et tempel kalt Eastham Murugan Temple. ”Hvis du går på nettet og ser på bilder fra Eastham Murugan Temple i London, så kan du se at de har en *gopura* der,” forteller Sangeetha. Mange av de norske tamilene har familie i London, og pleier å besøke dette tempelet.

## Gopura

Det mest iøyenfallende elementet ved den sør-indiske tempelarkitekturen, kalt *drāviḍa*, er *gopuraene*, høye tårn som kroner over templenes inngangspartier. Dette er de sørindiske templenes høyeste punkter, og de er synlige uansett hvor man beveger seg i de ytre delene av tempelet. *Gopuraene* er smykket med gudeframstillinger, som er plassert hierarkisk etter betydning. De forskjellige gruppene med guddommer befinner seg mellom søyler i nisjer, og tempelets hovedgud troner vanligvis øverst. Tårnet har en rektangulær grunnflate, og strekker seg mot himmelen i en pyramidelignende overbygning. Opprinnelig var *gopuraene* dekket med gips og malt i sterke farger (Smith 1996:46-47).

I den dravidiske arkitekturen er helligdommen i seg selv en relativt lav og beskjedne struktur, som kun rommer representasjonen av guddommen. Tempelkomplekset består vanligvis av et antall tilleggsbygninger som skulle dekke ulike funksjoner. Særlig i Sør-India utviklet templene seg til de rene hellige byer, ofte bygget i konsetriske rektangler, hver med sin spesielle funksjon i helheten (Klostemaier 1998: 25).

Den sør-indiske tempelarkitekturen skiller seg fra den nordlige arkitekturtradisjonen nettopp gjennom bruken av *gopuraer*. Standardformen til et større sør-indisk tempel er et rektangel med en inngang på hver side. I den nordlige tradisjonen er det vanlig med ett enkelt

tårn, kalt *vimāna*.<sup>60</sup> Ifølge Smith (1996) ble *gopura*enes form opprinnelig modellert på *vimāna*ene.

En vanlig framstilling innen sanskrit-poesien er at solen tar høye bygninger for å være det kosmiske fjellet. *Gopura*ene beskrives som 'skinnende', *vilasad*. *Vi-las* er et viktig ord i sanskrit-poesien. Det beskriver lysets vibrerende kvalitet, og livet selv. *Vilasad* refererer ikke bare til de skinnende tårnene, men også til tilstedeværelsen av de mange framstillingene av guddommer som smykker tårnene (Smith 1996:52).

"Under *Sapparam* kjøres gudene rundt tempelet i en stor vogn som ser ut som *gopura*," sier Malathy. "Da sitter de gudene vi har her inne i den sammen." Store templer i Sør-Asia har egne vogner som kan være mange meter høye, og som kjøres rundt i gatene under festivalene. Ved tempelet på Ammerud har de ikke en tradisjonell vogn til rådighet, men i forbindelse med festivalen i 2006 ble det laget en kopi av en som ble malt, og som alle guddommene ble kjørt rundt i sammen. Symbolikken som er knyttet til disse vognene er at tempelet kommer ut til alle de som tradisjonelt ikke har kunnet komme inn i templene. "Når gudene tas ut gjøres det så alle kan få ta *darśana*," forteller Malathy.

## **Darśana, å 'se' det guddommelige**

Et av de viktigste ritualene og begrepene i hinduisk tilbedelse er *darśana* (sanskrit), som betyr å 'skue' eller å 'se' guden. *Darśana* er det mest vanlige og betydningsfulle elementet i tilbedelsen: Å få *darśana* av den ikoniske billedframstillingen er kjernen i all tempel-tilbedelse. Et besøk i et hindutempel innebærer ofte at man 'får gudenes *darśana*'. Det å ha sett guddommen er i seg selv en åpenbaring bringer velsignelse. Den sentrale handlingen i *pūjā* er å stå i tilstedeværelsen av guddommen og se *mūrtien* med sine egne øyne: Å se og bli sett av guddommen. Guddommen 'gir *darśana*', og lekfolkene '*tar darśana*' (Eck 1998: 6). Fordi guddommen eller guddommens kraft er tilstede i *mūrtien* er også den visuelle oppfattelsen av figuren ladet med religiøs betydning. Å få et glimt av *mūrtien* er en form for tilbedelse i seg selv, og det er gjennom øynene man oppnår velsignelse fra det hellige. Å 'se' i forstand av *darśana* er ikke en handling som settes i gang av tilbederen. Det er guddommen som presenterer seg selv slik at han/ hun blir sett i *mūrtien*. Og menneskene mottar sin *darśana*.

Vektleggingen av øynene i hinduenes *mūrtier* rommer også det aspektet at det ikke bare er tilbederen som 'ser' guddommen, men guddommen som også 'ser' tilbederen. Kontakten

---

<sup>60</sup> *Vimāna* er plassert over *garbhagṛha*, den innerste helligdommen som rommer kroppsliggjøringen av den viktigste guddommen i et tempel, *mulamūrti* (Smith 1996:53).

mellom tilbederen og guddommen skjer gjennom *utvekslingen* av blikk. Ifølge Indiske tradisjoner er en av måtene man kan kjenne igjen gudene på at de ikke blunker. Blikket deres, og årvåkenheten, er uavbrutt.<sup>61</sup>

Hinduismen er på mange måter en visuelt orientert religion. De mest hellige av hinduenes tekster, Vedaene, betegnes som *sruti*, 'sett', i motsetning til overleverte tekster, som er *smṛti*, 'hørt'. De hellige tekstene ble ifølge tradisjonen 'sett' av vismennene. Men å 'se' er ikke er ikke forbeholdt hellige menn, men en del av alle menneskers kunnskap og læring.<sup>62</sup> Begrepet *darśana* refererer spesifikt til en religiøs tilnærming til det å se. Det henviser til en visuell oppfattelse, en persepsjon av det hellige. Det har blitt hevdet at det ikke finnes noen parallell til *darśana* i noen religiøse handlinger i den vestlige tradisjonen (Eck 1998: 2, 6).<sup>63</sup>

*Darśana* er en teofani, en åpenbaring av det guddommelige.<sup>64</sup> I mange av hinduenes hellige skrifter finnes det eksempler på å 'se' det guddommelige på denne måten.<sup>65</sup> *Darśana* kan forekomme i mange ulike sammenhenger: I tempelet foran en *mūrti*, på hellige steder eller i møte med hellige personer. *Mūrtiene* har blitt ladet med hellig kraft gjennom ritualer under installasjonen i tempelet. Under festivaler er det derfor et viktig element at *mūrtiene* blir ført ut av templene for at de skal kunne gi *darśana* til alle som se en prosesjon passere, uavhengig av tro eller kaste. *Darśana* som gis fra en festival-*mūrti* kommer hele samfunnet til gode, gjennom å spre god kraft til omgivelsene.

Hellige steder er kraftsteder hvor det guddommeliges tilstedeværelse er spesielt sterk. Kraftstedene kalles *tīrthaer*, (hellige vadesteder eller 'møtesteder'), *dhāmer* (guddommelige tilholdssteder) eller *piṭhaer* ('benkene' eller 'setene' for det guddommelige). Hellige steder sies også å være epifanier<sup>66</sup> av det guddommelige. Eksempler på hellige steder kan være Himalayas fjell, eller elven Ganges. Ethvert tempel er også et kraftsted.

I hindutradisjonen har pilegrimsreisene vært en naturlig forlengelse av ønsket om å få et glimt av det guddommelige. Når hinduer drar på pilegrimsferd kan det være for å få *darśana*

---

<sup>61</sup> På tilsvarende måte er også troen på 'det onde øye' utbredt. Mange av ritualene som kvinner utfører er for å beskytte seg mot blikk og ugunstige påvirkninger. Der utfører sine ritualer for å beskytte familien eller mannen sin.

<sup>62</sup> "... 'seeing' is not only the goal and prerogative of the sages, but it is part of all our learning and knowing." (Eck 1998: 1)

<sup>63</sup> Ifølge boken "The ochre Robe", av Agehananda Bharati (New York, 1970).

<sup>64</sup> Teofani er latin, men kommer opprinnelig fra det greske ordet *theophania* (Kværne & Vogt 2002: 363). Det betyr 'gudsåpenbaring', og er et av de grunnleggende begrepene innen religionsvitenskapene.

<sup>65</sup> I Bhagavad Gita (kapittel 11) blir Anjuna gitt øynene som kan 'se' Kṛṣṇa. Denne teofanien åpenbarer Kṛṣṇa som Viṣṇu, Altets Hersker, for Anjua.

<sup>66</sup> Epifani kommer fra greske og betyr "åpenbaring" (Kværne & Vogt 2002: 98).

av guddommene som er knyttet til stedet. Mange av pilegrimmene drar også til de hellige stedene for å oppnå *darśana* av selve stedet.<sup>67</sup>

I tillegg til *darśana* fra *mūrtien* eller hellige steder kan en tilbeder få *darśana* fra hellige personer, såsom *sants* (helgener), *sadhuer* (asketer/ hellige menn) og *sannyasin*er (eiendomsløse munk). Dette er personer som, i likhet med de hellige stedene eller *mūrtiene* ifølge tradisjonen er 'fylt' av guddommelig kraft. På samme måte som en det guddommelige kan la seg bli sett i en *mūrti* kan en *sadhu* la seg bli sett av landsbyens innbyggere, og dermed bringe dem velsignelse.

---

<sup>67</sup> I den vestlige religiøse tradisjonen ble ofte liknende pilegrimstradisjoner angrepet som "billeddyrkelse". Erasmus tok for eksempel avstand fra pilegrimsreiser og kalte dem for "bortkastet tid". I hindutradisjonen finnes det ingen tradisjoner for å avvise denne formen for tilbedelse.

## MURUKAN



# Murukan

Murukan er sønn av Śiva og Pārvaṭī, og bror av Gaṇeśa. Betydningen av ordet Murukan er 'Han som eier ungdom/ skjønnhet' eller 'den vakre' (Johnson 2009:210, Frydenlund 2003:22).<sup>68</sup> I sør-India og på Sri Lanka går Murukan også under navnene Subrahmaṇya, Cēyōṇ, 'den røde', Cevvēl, 'den vakre helten', og Neṭuvēl, 'den store helten'. I sanskrit-tradisjonen er han best kjent som Kārttikeya eller Skanda.<sup>69</sup> Subrahmaṇya er den formen av guddommen som er representert i hovedalteret i tempelet på Ammerud, og som også har gitt tempelet navn: Śivasubrahmaṇaiyar Alayam.

Murukan er den mest populære av de sør-indiske gudene, og regnes for å ha sitt opphav langt tilbake i tamilsk historie. Han er en karakteristisk del av tamilsk identitet og et uttrykk for tamilske kulturtradisjoner både i Sør-India og på Sri Lanka. Før sanskritiseringen tok til i de tamilske områdene fantes det mange guddommer som ikke kan knyttes til de guddommene som i dag forbindes med det hinduistiske panteonet. De ble senere innlemmet i hindupanteonet.

Det finnes mange ulike tekstkilder til mytene omkring Murukan eller Skanda-Kārttikeya. Tilbedelsen av Murukan i Sør-India er dokumentert gjennom gamle tamilske skrifter og inskripsjoner. De første tekstene som omhandler Murukan finnes i *Caṇcam*-litteraturen, men Murukan sies å ha eksistert som en frittstående guddom siden før den tamilske *Caṇcam*-litteraturen ble samlet. Han er tamilsk i sin opprinnelse, og ble tilbedt som en uavhengig folke- eller stamme-gud i de sene århundrene f. Kr, lenge før han ble innlemmet i Śivas panteon.<sup>70</sup> Murukan avspeiler ikke én enkelt kultur, men hans historiske utvikling gjenspeiler ifølge Clothey (1978) historien om menneskelig åndelighet i det sørlige India.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Opprinnelsen er å finne i det tamilske ordet *muruku*, 'skjønnhet', 'duft', 'evig ungdom' eller 'det guddommelige' (Clothey 1978:11).

<sup>69</sup> I den nordlige tradisjonen kan denne guddommen også gå under navnet Kumāra, (Siddhi)sena, (Maha)sena og Katagarama Devijō (Johnson 2009:210, Klostermaier 1998:121, Frydenlund 2003:22). Alle hinduguder har mange framtredelesformer, som benevnes med mange navn. De ulike navnene henviser til forskjellige egenskaper som blir tillagt guddommen, eller kobles til ulike kontekster.

<sup>70</sup> Tidligere rituell praksis knyttet til Murukan inkluderte offere av dyrekjøtt, noe som indikerer en rituell praksis som eksisterte før sanskritiseringen tok til (Obeysekere 1988:175).

<sup>71</sup> Ifølge Clothey kan en guddom ses på som en kommentar på menneskenes natur og de forholdene de befinner seg under: "The ways in which a people apprehend the divine is in large measure a statement about the way they see themselves and their context in a given moment. It follows that the gods which are most persistent are those that have been adapted to changing cultural or historical situations and are in some measure understood in terms of that change." (Clothey 1978:8)

## Caṇcam-poesien

Tamil ble kultivert til et skriftspråk rundt det 3. og 4. århundret f.kr. En jain-munk som holdt til i det sørlige Kerala laget rundt 100 f.kr en grammatikk, *Tolkāppiyam*, rundt det tidlige tamilske språket. Fra det første århundret f.kr og fram til rundt det 6. århundret e.kr. utviklet det seg en poetisk tradisjon på tamil. Denne poesien ble samlet i flere antologier som går under navnet *Caṇcam*-litteraturen. Den tidligste delen av *Caṇcam*-litteraturen, den opprinnelige tamilske skalde- eller folketradisjonen, består av to hovedgrupper: De åtte antologiene og de ti sangene.<sup>72</sup> Diktningen har to hovedtemaer: kjærlighet og krig. Kjærlighetspoesien blir kalt *akam*, 'innenfor' eller 'intern', mens krigspoesien blir kalt *puṇam*, 'utenfor' eller 'ekstern'. Kjærlighetspoesien har stor betydning fordi den klassifiserer de indre følelsene av kjærlighet, *uri*, i fem kategorier som tilsvarer fem typer av ytre landskap og deres symbolske representasjon. De blir også knyttet til ulike typer med blomster.<sup>73</sup>

Gjennom poesien synliggjøres en sterk tradisjon innen tamilsk kultur for å gi uttrykk for følelser gjennom vers. Den tydeliggjør også et mønster av stiliserte eller kulturelt klassifiserte følelsesmessige stadier assosiert med kjærlighet. Uttrykket er karakteristisk for den religiøse tamilske litteraturen og for utviklingen av den følelsesladede *bhaktien* som skulle komme til å påvirke også den nordlige hindukulturen sterkt. De fleste av *bhakti*-poetene kom fra en bakgrunn som utelukket kjennskapet til sanskrit, og de skrev sine sanger og hymner for vanlige mennesker som levde i de områdene de selv kom fra. Da *bhakti*-bevegelsen ble den dominerende formen for hinduisme førte dette til at talespråkene ble foretrukket. Lokale språk, blant dem tamil, fikk tilførsel av ny religiøs litteratur som også ble tatt i bruk under spesielle former for tilbedelse (Flood 1998: 129, Klostermaier 1998: 10).

Tematisk reflekterer *Caṇcam*-poesien en elitekultur som idealiserer det dennesidige livet. Idealmannen er en adelsmann eller kongelig som lever et ekteskapelig liv, sloss, er jeger og bedriver elskov.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> *Caṇcam*-litteraturen består av et stort antall dikt eller posi-samlinger som i hovedsak ble redigert og samlet før det 8. århundret. De ble utgitt som to antologier i det 18. århundre. Antologiene er kjent som *Eṭṭutokai* (åtte analogier) og *Pattupāṭṭi* ('de ti idyller'). Det antas at hoveddelen av diktene ble skrevet i løpet av fem eller seks generasjoner med poeter som levde fra midten av det 1. århundret til sent i det 3. århundret e.kr (Clothey 1978:23).

<sup>73</sup> De fem kategoriene er: 1. Elskov. Tilsvarer fjelllandskapet med fjellblomsten som blomstrer hvert tolvte år, symbolisert ved jorder med hirse og fosser. 2. Å vente på sine elskede. Tilsvarer sjøen og kystlandskapet, symbolisert ved haier og fisker. 3. Adskillelse. Tilsvarer et karrig landskap med ørken, symbolisert ved gribber, sultende elefanter og røvere. 4. Å vente tålmodig på en kone. Tilsvarer et pastoralt landskap med jasminblomster, symbolisert ved oksen, kvegflokkene og regntiden. 5. Sinne over utroskap (innbilt eller ekte): Tilsvarer et jordbrukslandskap bestående av daler og elver, symbolisert ved en stork eller en hegre (Flood 1998: 130).

<sup>74</sup> Poesien beskriver ikke livet til håndverkere, bønder eller manuelle arbeidere. Idealet er også langt borte fra det asketiske idealet i den nordlige tradisjonen, som ble formidlet gjennom blant annet *Upaniṣadene*



## Murukan i de tidlige tekstene

Murukan personifiserer dette idealet i mange av de tidlige *Caṇcam*-antologiene. Han forbindes både med krig og kjærlighet, og beskrives som en ung, vakker og heroisk guddom, som tok imot blodsoffere. Forløperen til *bhakti*-poesien er ansett for å være den som ble skrevet nettopp til Murukan (Flood 1998: 130, Eliade 1987, vol.2: 130).<sup>75</sup>

Den tidlige poesien assosierer Murukan som oftest med *kurinci*, fjell-landskapet. Han assosieres både med fjellet selv og med fjellenes folk. Murukan regjerer over jakten og personifiserer i den tidlige litteraturen jegeren, og senere krigeren. Elefanten og påfuglen er, gjennom sin tilstedeværelse i fjellene, indirekte hans. I tillegg er han kjærlighetsgud og knyttes til vakre unge kvinner.

Noble jegere, krigere, høvdinger og elskere sammeliknes med Murukan. Fienden hans er *cūr*, en ond kraft som bebor fjellsidene og søker å besette unge kvinner med makt. *Cūr* er en personifisert demonisk kraft som forårsaker ødeleggelse. Det er en naturkraft som infiserer fjellpassene, kildene og fossene, og opptrer ofte i kvinnelig form – dvs at *cūr* enten er kvinnelig eller besetter kvinner. Murukan selv kan også forårsake eller kontrollere frykt og uro, *anaṅku*. *Anaṅku* personifiseres noen ganger som en ytre kraft som forårsaker lidelse, eller som kilden til frykt. I senere litteratur blir *cūr* identifisert med *cūraen*, eller demonen. I denne konteksten er *cūr* en mannlig guddom som Murukan seirer over i kamp. I den tidligste litteraturen som refererer til denne kampen blir demonen beseiret med et skinnende skarpt blad, senere overvinner han den ved hjelp av en bladformet lanse, kalt *Vēl*. I denne perioden blir Murukan assosiert med den røde fargen og går under navnet *Cēyōṇ*, 'den røde'. *Cēyōṇ* og Murukan assosieres med solen.<sup>76</sup>

Den tidligste av *Caṇcam*-poesien kan sies å reflektere en pre-arisk ånd og et pre-arisk innhold. Den reflekterer primært en sammensmeltning av pre-dravidiske og dravidiske elementer. Den senere poesien reflekterer en merkbar sanskritisering av den tamilske kulturen (Clothey 1978:24).

---

<sup>75</sup> Denne poesien kom til så tidlig som rundt 200 e.kr. Mellom det femte og det niende århundret e.kr. fantes det mange *bhakti*-poeter som skrevet dikt og hymner som lovpriste ulike guddommer - i hovedsak enten Śiva eller Viṣṇu. Ifølge tradisjonen er imidlertid de tamilske dikterhelgenene fordelt ut over de første fem tusen årene av den fjerde og mest degenererte tidsaldere, kalt *kaliyuga*. *Bhakti* sies å være en enklere vei til frelse i en åndelig sett degenerert tidsalder. Det finnes også en annen parallell forestilling om at syngende og dansende tilbedere kan bidra til å bryte Kālīs makt, og dermed bidra til å gjøre slutt på *kaliyuga*. *Bhakti* kan ifølge dette synet også føre til at en ny tidsalder preget av spirituell perfeksjon kan begynne (Eliade 1987, vol.2: 130).

<sup>76</sup> Betegnelsen *Cēy* får etterhvert også betydningen 'god', 'korrekt' og 'vakker'. Det relaterte substantivet *cey* kan også ha betydningen 'rødhet', 'ungdom', 'et barn', 'Skanda' eller planeten Mars (Clothey 1978:29).

## Murukaṇ og sanskritiseringen

Hindu-tradisjonen har en sterk tilknytning til det hellige språket sanskrit. Sanskrit er et indo-europeisk språk, og finnes i en arkaisk form allerede i Vedaene, de eldste skriftlige tekstene som danner grunnlaget for hinduismens teksttradisjon. Også religiøse tekster som Eposene, Purāṇaene, Āgamaene og Tantraene ble skrevet på sanskrit. Sanskrit ble standardisert av grammatikeren Pāṇinī, som levde i det 6. århundret f.kr. Det ble ansett for å være ”gudenes språk”, et hellig språk som bare ble brukt av personer av høy byrd. I tillegg til å være det språket som ble brukt i den religiøse litteraturen og i liturgien i templene ble det også språket til de lærde (Klostermaier 1998: 10/11)

Sanskrit-materialet er viktig for å forstå utviklingen av teismen, dyrkelsen av en personlig guddom, men også den tamilske litteraturen hadde stor påvirkning på denne utviklingen. De narrative tradisjonene som utviklet seg i Nord-India under framveksten av teismen fokuserte for en stor del på Viṣṇu, og kulten rundt Viṣṇu og Kṛṣṇa<sup>77</sup>. Det finnes i tillegg et stort antall tekster fra det sørlige India, som inkluderer både viṣṇuittiske og śivaittiske tekster. Disse er skrevet på tamil, som er et dravidisk språk (Flood 1998: 128).

I Sør-India hadde den tamilske litteraturen like stor betydning for utviklingen av teismen som sanskrit-tekstene hadde det i Nord-India. Den tidligste tamilske litteraturen utviklet seg før sanskritiseringen<sup>78</sup> hadde nådd det sørlige India, og er i sin opprinnelige form svært forskjellig fra sanskrit-litteraturen. Sanskritiseringsprosessen ble først betydelig i det sørlige India etter de første århundrene e.kr. I denne perioden ble de tidligere tamilske guddommene og formene for tilbedelse tilpasset til de nordindiske sanskritformene. De opprinnelige tamilske guddommene ble med tiden identifisert med og absorbert av de ariske vediske gudene. Murukaṇ ble fra denne tiden av assosiert med krigsguden Skanda eller Kārttikeya, Śivas sønn. Andre tamilske guddommer som Mudvalan og Tiruvāl ble assosiert med Viṣṇu og Śiva, og krigsgudinnen Koṭṭṛvai med Durgā (Flood 1998: 128). Murukaṇ er et navn som utelukkende brukes i de tamilske områdene i Sør-India og på Sri Lanka.

---

<sup>77</sup> Eposet Bhagavad Gītā er et produkt av denne tradisjonen. I eposet er det i inkarnasjonen Kṛṣṇa at Viṣṇu trer fram. Viṣṇu har mange inkarnasjoner i hindutradisjonen og Kṛṣṇa er en av dem.

<sup>78</sup> Sanskritisering kalles den prosessen der lokale eller regionale former for kultur og religion blir identifisert med den ”store tradisjonen” av sanskrit-litteratur og kultur, det vil si kulturen og religionene til ortodokse, ariske brahminere som aksepterer Vedaene som åpenbaringer og overholder *varṇāśrama-dharma* (Flood 1998: 128).

Tempelpresten innleder ritualet med en stor oljelampe. Den ser ut som en stor lysestake som er bygget opp i flere etasjer, og har fem flammer på hver side. Musikerne har nå reist seg opp og begynner å spille. Musikken følger ritualene. Etter innledningen strør tempelpresten blomsterblader over figurene, og beveger stadig nye lys i en sirkelbevegelser fra venstre mot høyre foran murtiene. To unge menn, begge med langt hår i en hårknote og med den hellige tråden rundt overkroppen, deltar i ritualet som hjelpeprester. Den ene hjelpepresten holder en bjelle, den andre deler ut og tar i mot kultgjenstandene. Lampene blir tent og gitt til presten, som slukker dem igjen etter bruk. De fleste av dem er ulike former for oljelamper: En stor flat lampe med et lys på toppen og en blomst festet midt på lampen bringes fram først. Når denne lampen løftes gjør alle rundt meg gester med hendene og noen gjør tilrop.

Nå beveger presten lampen foran alteret, mens en fjerde prest resiterer mantraer. Så bæres det fram en stor messingkrukke med ett lys øverst på krukken. Neste lampe er en liten oljelampe, som presten holder med én hånd, så en lampe formet som et blad, der det henger en liten flamme under lampen, og til slutt en større lampe igjen. Kvinnene rundt meg deltar regelmessig i ritualet med håndgester og tilrop. Etter at presten har presentert alle lampene for murtien stenker han velsignet vann over figuren. Så drysser han flere blomsterblader over den og siden holdes det fram mange rituelle gjenstander foran murtien. De presenteres i rask rekkefølge: Først en parasoll smykket med en blomst, deretter to fjærkoster. Presten holder en fjærkost i hver hånd, og når han vifter med dem "regner" det blomsterblader over murtien. Siden holder han opp en flat sirlulær messingplate montert på en tynn stang, et lite flagg i messing og en liten lanse, *Vēl*, i messing. Alle gjenstandene er pyntet med blomster.

Når denne delen av ritualet er ferdig framsier en av prestene mantraer igjen. Samtidig som dette foregår går en av hjelpeprestene rundt med kollekten. En gruppe med kvinner og menn fra menigheten går fram til alteret. En gruppe med menn stiller seg opp bak dem. Jeg kjenner igjen noen av styremedlemmene ved tempelet. Foran alteret står nå to unge jenter og vifter fra side til side med de to fjærkostene som presten nettopp har brukt. Mens mantraene blir framsagt drysser tempelpresten flere blomster og grønne blader over murtiene. Dette ritualet pågår lenge. Kollekten har nå blitt samlet inn og blir båret fram til alteret.

# En tamilsk guddom

I *Uṛpattikāṇṭam*, 'Skapelses-boken' i *Kantapurānam*, fortelles opphavsmysten om *Murukan*: *Śiva* og *Umā* bor i et palass i *Kailāsa*-fjellet. *Umā* blir senere gjenfødt som datter av Himalayas konge som *Pārvatī* (tamil: *Pārpatti*) og i en alder av seks begynner hun sin askese for å få *Śiva* som sin ektemann. *Asuraen Cūraṇ* begynner å plage gudenes og menneskenes verden, og *Śiva* lover å få en sønn som kan bekjempe demonen. *Śiva* setter seg imidlertid i dyp meditasjon og ingen av gudene klarer å vekke ham. *Kāma*, kjærlighetsguden, får i oppdrag av de andre gudene å skyte sine piler mot *Śiva* for å vekke gudens begjær og lyst. Dette avbryter *Śivas* meditasjon, men når han blir forstyrret blir han så rasende at han brenner *Kāma* til aske med det tredje øyet sitt. Gudene sørger over tapet av *Kāma*, og *Śiva* lover dem derfor å gjenoppvekke kjærlighetsguden. Han lover også å gi dem en sønn som kan redde dem fra *Cūraṇ*. *Śiva* og *Pārvatī* er på dette tidspunktet ennå ikke mann og kone. Etter å ha lovet gudene å skaffe dem en sønn avslører *Śiva* sin sanne natur for *Umā*, som han til nå har holdt skjult, og lover å gifte seg med henne snart. Han går til Himalayas konge og hans dronning *Mēṇai* og spør om å få gifte seg med datteren deres, og de samtykker til ekteskapet. Det blir satt i gang bryllupsforberedelser, og bryllupet blir fastsatt til måneden *Paṅkuṇi* i *Uttiram*, løvens tegn.<sup>79</sup> På ordre fra *Śivas* okse *Nāndi* samles alle *Śivas* tilhengere og alle *devaene*, de himmelske kreftene for å delta i bryllupet.<sup>80</sup> Kjærlighetsguden *Kāma* blir også gjenopplivet, men er fra nå av kun synlig for sin kone.

Gudene er bekymret fordi *Śiva* og *Umā* forblir barnløse i lang tid etter bryllupet. Samtidig blir *Cūraṇs* undertrykkelse uutholdelig. For å holde løftet sitt overfor gudene antar *Śiva* en form med seks hoder. Fra hvert av hodene skytes det en ildgnist. Gnistene brenner alt den kommer i berøring med, så guden beordrer vinden og ilden til å ta ildgnistene og slippe dem ned i elven *Ganges*, gudinnen *Gaṅgā*. *Gaṅgā* oppbevarer dem i innsjøen *Caravaṇam* (sanskrit: *Śaravaṇa*). Gudene drar til innsjøens bredder og venter. *Kantapurānam* beskriver *Murukan*s tilblivelse slik: 'Det som var formløst får en Form, en søyle av Lys, *Brāhmaṇ*, Den

---

<sup>79</sup> *Paṅkuṇi* tilsvarer mars-april i den gregorianske kalenderen.

<sup>80</sup> Under bryllupet er samlingen av gjester så stor at jorden mister din likevekt : Nord stiger og sør synker. *Śiva* spør derfor den tykke og tunge *Agastya* om han kan dra til sørover og gjenopprette likevekten. Når dette har skjedd kan bryllupet fullføres.

Ene, de Mange, det Uendelige ble til Én Kropp, seks ansikter fylt av nåde, tolv mektige armer, en Tiru Murukan steg og ankom slik at verden kan bli reddet.<sup>81</sup>

Etter Murukans fødsel spør gudene Kārttikai-nymfene om å ta vare på barnet og pleie det.<sup>82</sup> Når nymfene ankommer ser de seks identiske barn og hver av dem tar vare på ett av dem. Senere omfavner Pārvatī de seks barna, og de smelter da sammen til én skikkelse med seks ansikter og tolv armer. Gutten får tilnavnet Kārttikēyaṇ.

## Kantapurāṇam

Purāṇaene er en viktig gruppe tekster i hindu-tradisjonen, som varierer i lengde og alder. Deres opprinnelse kan spores tilbake til historiene som ble fortalt i tilknytning til det vediske offeret.<sup>83</sup> Forfatterne av purāṇaene søkte å legitimere, eller sanskritisere, den monoteistiske sekterismen som *bhakti*-bevegelsen opprinnelig var for å tilpasse denne til vedisk ortodoksi. Tekstene tok tradisjonelt form av dialog, der spørsmål ble besvart av en autoritet, og ble fremført i templene. Purāṇaene rommer beretninger og myter om de store guddommene. Det fortelles om Śiva og hans familie, samt om opprinnelsen til *liṅga*-tilbedelsen.<sup>84</sup> I tillegg til populære historier om de store guddommene tar purāṇaene for seg de fleste temaene som er viktige i den post-vediske hinduismen: *pūjā* og andre ritualer, templer, festivaler, pilegrimsmål og *tīrtha*er. (Klostermaier 1998: 143, Johnson 2009:247).

Skanda Purāṇa dateres til mellom det 7. og 9. århundret e.kr. Den regnes som en av de atten 'store' purāṇaene, *mahāpurāṇaene*, i den skriftgruppen som kalles *tāmasa*, dvs de som relateres til Śiva og hans pantheon. Skanda Purāṇa er den lengste av purāṇaene, men i den versjonen som finnes overlevert er det ikke noen helhetlig orden: Den fungerer som en samling med enkelttekster som tar for seg mange ulike temaer (Johnson 2009:302). Skanda Purāṇa rommer den nordlige sanskrit-versjonen av mytene som er knyttet til Skanda.

Den mest autoritative tamilske teksten som omhandler mytene rundt Murukan er Kantapurāṇam. Teksten ble samlet av Kacciyappacivācaāiyar i 10.345 *stanzaer* i byen Kāñcīpuram i Toṇṭai-regionen Tamil Nadu mellom 1350 og 1450 e.Kr. Den tamilske

---

<sup>81</sup> "That which was formless became a Form, a column of Light: the Brāhmaṇ, the One, the Many, the Endless, became One Body: six faces abundant with grace, twelve mighty arms; one Tiru Murugan arose and arrived for the world to be saved." (Zvelebil 1992:15)

<sup>82</sup> Kārttikai-nymfene blir andre steder omtalt som Kṛttikāene, som er det indiske navnet på stjernebildet Pleiadene.

<sup>83</sup> Purāṇaene hevder selv å være eldre enn Vedaene, og tilhengerne av de ulike *saṃpradāya*ene (sektene) hevder at de er åpenbarte skrifter. Sammen med *itihāsa* (Eposene) rommer purāṇaene den *smṛti*-tradisjonen som gir opplæring i teistisk hinduisme fra et brahmanistisk perspektiv.

<sup>84</sup> Et stort antall tekster beskriver Visnu og alle hans avataraer. Andre viktige verker beretter om Devī, og om Śakti-tilbedelsen. Også Brahma vies oppmersomhet.

Kantapurāṇam gjør krav på å være en del av Skanda Purāṇa.<sup>85</sup> Kantapurāṇam stadfester at Murukaṇ er sønn av Śiva og Pārvaṭī og bror av Gaṇeśa. Eposet forteller om hans skapelse og krigen mot demonene. Eposet forteller om hvordan Murukaṇ vant over demonkongen Cūraṇ, også kalt Cūrapaṇmaṇ (på sanskrit: Śūrapadmaṇ), som hadde blitt gitt evig liv. I 'Skapelses-boken' fortelles det også om opphavet til at Murukaṇ har to koner: Viṣṇu (tamil: Māl eller Māyōṇ) har to døtre, Amutavallī og Cuntaravallī. De ønsker begge å bli Murukaṇs hustruer. Amutavallī blir gjenfødt som datter av gudenes hærfører Indra (tamil: Intiraṇ) og oppdras av elefanten hans. Navnet hun får i denne inkarnasjonen er derfor Teyvayāṇai, 'den himmelske elefant'. Cuntaravallī, som ellers kalles Vallī, blir gjenfødt i Toṇṭai, den regionen i Tamil Nadu hvor Kantapurāṇam blir skrevet ned. Hun blir gødt av en gasele og blir adoptert av jegere.<sup>86</sup> I 'Dakṣas bok' utdypes denne historien, og ekteskapet med hans andre kone Vallī, danner avslutningen av fortellingen.

Kantapurāṇam gjenforteller myten om Murukaṇ i den formen som var vanlig i Toṇṭai-regionen rundt 1400 e Kr. Det er primært en *sthalapurāṇa*<sup>87</sup>, som hyller Kāñcīpuram og i særdeleshet guddommen i Kumarakōṭṭam-tempelet hvor Kaciyaṇṇa sies å ha levd som en Śivācārya-prest. Teksten skal ha blitt skrevet på dagtid av forfatteren for så å bli rettet hver natt av Murukaṇ selv.<sup>88</sup> Under himmelsk veiledning skrev han 100 *stanzaer* om dagen. Hver kveld plasserte han palmebladene ved føttene under Murukaṇs ikon, og hver morgen fant han manuskriptet sitt rettet.

Verket består av 6 *kāṇṭamer* (bøker) i 141 kapitler. Den inneholder også en syvende bok kalt Upatēcākāṇṭam i to versjoner (Zvelebil 1992:4). Purāṇaen har følgende deler: 1. Uṇṇipattikāṇṭam, 'Skapelses-boken', som gjenforteller myten om Murukaṇs opprinnelse, 2. Avuṇarkāṇṭam, 'Asuraenes bok', den opprinnelige historien om Asuraene, 3. Makēntirakāṇṭam, 'Boken om Mahendram', om Asuraenes store by og deres krigsherre, 4. Pōrkkāṇṭam, 'Krigens bok', som utgjør eposets klimaks i fortellingen om krigen mellom Murukaṇ og hans allierte mot Cūrapatumaṇ og hans horder, 5. Tēvakāṇṭam, 'Devaenes bok' og Takkakāṇṭam, 'Dakṣas bok', som inneholder myten om Vallī: i det siste kapitlet.

<sup>85</sup> Dette er et vanlig krav blant de tamilske purāṇaene, med unntak av noen senere sthalapurāṇaer som hovedsakelig har en lokal og folkelig karakter. Å hevde at en tamilsk purāṇisk tekst tilhører en sanskrit-modell var en måte å legitimere den på innenfor tradisjonen (Zvelebil 1992:8).

<sup>86</sup> I andre versjoner av myten sies det også at hun blir født av en hjort.

<sup>87</sup> En *sthalapurāṇa* er en gruppe tekster som forteller om opprinnelsen og tradisjonene til et bestemt tamilsk tempel eller en helligdom. Det finnes utallige *sthalapurāṇa*, de fleste av dem på de lokale språkene, men det finnes også noen sanskritversjoner.

<sup>88</sup> Murukaṇ skal først ha kommet til Kaciyaṇṇa i en drøm der han ba ham skrive en tamilsk purāṇa under navnet Kantapurāṇam.

## En oppblomstring av tamilsk kultur

Da Kantapurāṇam kom ut på 1700-tallet var det i lys av en oppblomstring av tamilsk kultur og identitet i Tamil Nadu i samme periode. Mange tamilske forfattere retolket eller gjendiktet tidligere verker og ga dem en tamilsk språkdrakt. Samtidig ble de sentrale tekstene tilgjengelig for nye grupper ved at de ble utgitt på nytt.<sup>89</sup> Tamil ble framhevet som 'tilbedelsens språk', og ble sagt å være det guddommeliges språk, knyttet til Śiva: Śiva hadde blitt inkarnert på jorden sammen med Umā og Murukan for å 'smake den søte smaken av det tamilske språket'.

Fra 1800-tallet og framover kan framveksten av kultusen rundt Murukan i Tamil Nadu knyttes til to perioder: Fra slutten av 1800-tallet og fram til Indias uavhengighet, og til perioden etter dette. Den første perioden var preget av en renessanse for både tamilsk kultur og kunst. Redigeringen og publiseringen av tidlig tamilske litteratur stimulerte både interesse for og stolthet over den tidlige tamilske kulturen. Det gjorde også verker som var viktige for Murukans kultus tilgjengelige for offentligheten. I tillegg til at litteraturen nå ble kjent og tilgjengelig for nye grupper lesere var flere enkeltpersoner som var pådrivere for regional stolthet og sosiale forandringer tilhengere av Murukan. Kulten rundt Murukan ble framstilt som en "universell religion", og det guddommelige ble framstilt som fylt av nåde og lys, der alle mennesker var like. Murukan ble framstilt som en moderne krigergud som kunne bevare Tamil Nadu og India fra ytre trusler. Murukans renessanse førte også til fornyelse og restaurering av templer viet til Murukan i Sør-India. Parallelt med dette fant det sted en økning i pilegrimer til Murukan-templene. Dette ga i sin tur inntekter til templene som gjorde det mulig å sette i gang større restaureringsarbeider.

Den andre perioden foregikk etter Indias uavhengighet i 1947. I denne perioden ble templene åpnet for mange nye grupper i samfunnet som de tidligere hadde vært stengt for. Nye kommunikasjonsmidler gjorde det samtidig mulig for et større antall pilegrimer fra mange ulike samfunnslag å oppsøke Murukan-templene. Den karakteren den "nye" kultusen rundt Murukan fikk reflekterer datidens religiøse idealer. Språklig knyttes denne renessansen både til tamil og sanskrit. Mye av kultusen rundt guddommen henvendte seg til brahmanistiske tilbedere. Samtidig opplevde *bhakti*-retningen en ny blomstring i de ikke-

---

<sup>89</sup> I samme periode som Kantapurāṇam ble publisert kom det ut flere ulike versjoner av Piḷḷattamiḷ, som var tilegnet Murukan som barn. Piḷḷattamiḷ var en form for tilbedelseshymner som hadde vært fullt utviklet allerede på 1200-tallet, men som ble sentralt i tilbedelsen av Murukan etter det 17. århundre. Kumārakurupara Cuvāmikal redigerte da en utvidet samling av disse hymnene. Arbeidene til Tāyaumāṇavar ble viktige for å videreføre og fornye den śivaitiske *bhakti*-tradisjonen etter middelalderen. Hans arbeider bidro til å befeste synet på Murukan som en fullstendig konkretisering av det śivaitiske synet på det guddommelige.

brahmanistiske samfunnene. Denne formen for *bhakti* ble karakterisert av stolthet over den tamilske kulturarven og ble for en stor del knyttet nettopp til Murukan.<sup>90</sup> Et viktig trekk ved kultusen i denne perioden var at Tamil Nadu fikk en ny status og rolle i den indiske nasjonen, og fra denne perioden og framover assosieres Murukan for en stor del med det tamilske området (Clothey 1978:113-116).

I dagens Tamil Nadu finnes det seks pilegrimssentre knyttet til Murukan. De seks pilegrimsmålene legitimeres som hellige steder i kraft av at Murukan sies å ha utført spesielle bedrifter der, og at hans tilstedeværelse derfor er sterkere der enn andre steder. Pilegrimsstedene bidrar til å sakralisere Tamil Nadu og etablerer regionen som Murukans område. Sentrene presenteres også på egne nettsider.<sup>91</sup> I den nåværende kultusen er bare fem av dem akseptert som autentiske i tradisjonen: Palani, Tiruchendur, Tiruttani, Tirupparankunram og Swamimalai.

De fem pilegrimssentrene og tempelkompleksene som assosieres med dem har til felles den mytiske arven knyttet til Murukans kultus og en rituell kalender som er felles for tamilsk *śivaisme*. Hvert sted er i tillegg tilknyttet ulike myter om Murukan som gir hver enkelt helligdom en spesiell plass i kultusen. Mytene som er knyttet til de enkelte stedene antyder hvordan Murukan manifesterte seg der, og hver av de ulike manifestasjonene bestemmer hvilke spesifikke ritualer som bør utføres ved helligdommen og ved hvilke anledninger. Tilsammen viser alle mytene de viktigste hendelsene i Murukans mytiske 'karriere', og at de skal ha funnet sted i Tamil Nadu, og er med på å legitimere Tamil Nadu som et hellig område (Clothey 1978:116-117). I den folkelige tradisjonen sies det sjette stedet å være enhver annen helligdom som er viet til Murukan. Det tamilske uttrykket for denne forestillingen er *kunṛaṭal*, 'alle høyder hvor guden danser'. Som sådan er også tempelet på Ammerud et pilegrimsmål, sammen med flere andre templer i både i India og på Sri Lanka.<sup>92</sup>

Også ved tempelet på Ammerud knyttes Murukans mytologi og kultus til ulike helligdager, og da spesielt til *thiruvilā*. Under vil jeg derfor se nærmere på tre festivaldager under tempelfestivalen på Ammerud som gjensker myter som er knyttet til ulike aspekter ved guddommen: 1. Mangodagen (Murukan som en ung mann og asket) 2. Jaktdagen (Murukan som jeger og kriger) og 3. Bryllupsdagen (Murukan som kjærlighetsgud).

---

<sup>90</sup> En ytterligere tamilisering av kulturen ble stadfestet i 1971 ved utnevnelsen av grupper som ikke tilhørte brahmin-kasten som ansvarlig i templene. Det ble lagt vekt på at alle tilbedelshymnene skulle resiteres på tamil, og på et statlig nivå ble det vedtatt en bevegelse vekk fra de brahminske tradisjonene til fordel for en vektliggning av den tamilske kulturarven.

<sup>91</sup> Se: [www.murugan.org](http://www.murugan.org)

<sup>92</sup> Dette gjelder templer både i Tamil Nadu og Kerala. I tradisjonen regnes også Katagarama på Sri Lanka som det sjette pilegrimssenteret, og regnes for å være *kunṛaṭal*.



# Vethai thiruvila - Jaktdagen

*Vethai thiruvila*, som også kalles 'Jaktdagen', knytter Murukan til hans rolle som en ung jeger. Som vist over er det et aspekt ved guddommen som har lange tradisjoner i den tamilske kulturen. *Vethai Thiruvila* henviser også til Murukans rolle som krigergud, og kan knyttes spesielt til fortellingene i *Kantapurānam* om Murukans kamp mot demonkongen Cūrapanman. Jeg vil komme nærmere inn på dette under.

Jaktdagen er spesielt populær blant barna. Denne dagen kler barna seg ut i dyrekostymer som skal representere forskjellige dyretyper, og det arrangeres en 'jakt' inne i skogen bak tempelet. Barna gjemmer seg der og blir 'fanget' av jegerne. Dette arrangementet lages spesielt for barna. Et av formålene er å lære barna om ulike myter og fortellinger. Dyrene de kler seg ut som er typiske for fjell-landskapene i Sør-Asia. Indirekte har dette arrangementet referanser til Murukans rolle som en tamilske guddom knyttet til fjellet, og til hans rolle som jeger.

Perumal forteller at tempelet har tilrettelagt dette arrangementet denne dagen spesielt for barna: "Vi har forandret tidmessig på programmet den dagen, av hensyn til barna. På jaktdagen har vi gudstjeneste tre ganger. En som foregår inne på formiddagen, og så er jakten i fire-tida." Opprinnelig foregikk denne prosesjonen senere på kvelden. På spørsmål om hvorfor, svarer han: "Alle barna gjerne vil se på." Før jakten dekorerer Murukans *mūrti* på en spesiell måte, der *Vēl* plasseres klar til strid, med lanser pekende framover.

"Under jakten er det bare Murukan som går ut," forteller Perumal. Vanligvis under prosesjonene tas alle guddommene ut samtidig, og Murukan bæres alltid ut sammen med sine *śaktier*. "På jaktdagen venter *Gaṇeśa* og *Durgā* inne mens Murukan er ute i en prosesjon alene." Det samme gjelder hans *śaktier*., som er plassert sammen inne i tempelet ved siden av det største alteret. "Når han kommer tilbake blir han kledd, og så går alle gudene ut sammen i en ny prosesjon etter det," forteller Perumal.

Etter prosesjonen på 'Jaktdagen' i 2006 var det noen unge menn som, i form av et dramatisk skuespill, gjenskapte scener fra jakten. Dramatiseringer foregikk blant annet gjennom en kraftfull og spenstig dans, ute på plassen foran tempelet. En annen mann var kledd ut som apeguden Hanuman, og gikk rundt blant tilskuerne. Han utførte også en slags dans, som tiltrakk seg mange tilskuere. Dramatisering av scener fra mytologien gjennom skuespill og dans er et vanlig innslag under festivalene i Sør-India og på Sri Lanka.

## Śaṅkha - Konkylie

Under prosesjonen rundt tempelet denne dagen la jeg merke til en spesielt sterk lyd som skar gjennom lydene av både blåserinstrumenter, trommer og sang. Det hørtes ut som et jakthorn. Jeg kunne imidlertid ikke se noen som bar et slikt instrument noe sted, og da jeg spurte noen av de tilstedeværende om lyden ble jeg gjort oppmerksom på en av de unge mennene som fulgte prosesjonen: Han holdt hendene som en skål foran munnen og blåste slik at lyden oppsto. Da jeg spurte hvordan han fikk til dette ble jeg fortalt at han holdt en konkylie mellom hendene og blåste inn i den.

I antikkens India var konkylie mye brukt som et krigshorn. Når det blåses i konkylie lager den en lyd som kan høres over lange avstander. Den hvite konkylie er et symbol på gudene, og lyden fra instrumentet proklamerer seier.<sup>93</sup> I Kantapurānam seirer Murukaṇ over demonkongen Cūrapaṇmaṇ i en krig mellom himmelgudene og *asura*ene, eller antigudene, som har truet med å ta over verden og har ført mange plager over både guder og mennesker. På den tiende dagen seirer Murukaṇ over *asura*en og kan blåse i seiershornet.

I Kantapurānam er i hovedsak viet til fortellingen om Murukaṇ som kjemper mot demonkongen Cūrapaṇmaṇ og hans horder, i en krig mellom himmelgudene og *asura*ene. Demonkongen truet med å ta over verden og førte mange plager over både guder og mennesker. På den tiende dagen seirer Murukaṇ over *asura*en og kan blåse i seiershornet.

### Murukaṇs kamp mot demonkongen Cūrapaṇmaṇ i Kantapurānam

Den siste delen av 'Skapelses-boken' i Kantapurānam beskriver begynnelsen av felttoget mot demonene. Underveis kommer Murukaṇ over fjellet Kiravuṇcam, eller Krauṇca, som er tilholdsstedet til demonen Tārakaṇ, Cūraṇs bror. Med lansens sin Vēl ødelegger Murukaṇ fjellet og dreper Tārakaṇ. Når Tārakaṇ er død og hans hustru Cavuri utfører *sati* drar sønnen deres, Acurēntiraṇ, i all hast til byen Makēntiram, hovedsetet til *asura*ene. Her forteller han sin onkel Cūraṇ hva som har skjedd.

Etter å ha drept Tārakaṇ drar Murukaṇ sørover og etablerer byen Tēvakiri. Senere besøker han mange hellige steder i Sør: Murukaṇ slår leir ved elven Maṇṇiyāru og bygger en strålende by som han kaller Cēynalūr, 'Den vakre byen Cēy, eller Kumārapuri. Etter en stund gjenopptar han pilgrimsreisen sin inntil han kommer til Tiruvārūr. Derfra marsjerer han mot sørøst. I Tiruccentūr beordrer den unge guden den himmelske arikteken til å bygge ham et

---

<sup>93</sup> Konkylie har også en annen betydning i hindutradisjonen: *Śaṅkha*, 'konkylie', er et offerredskap. Det blir ofte brukt som et symbol på guden Viṣṇu.

tempel. Beretningene fra denne reisen er med på å legitimere og sakralisere Tamil Nadus ulike byer og og helligdommer som en del av Murukan̄s domene.

Etter å ha etablert seg i tempelet i Tiruccentūr ber Murukan̄ Maghavant om å fortelle historien om *asuraene*.

**Fortellingen om *asuraene*:** Avuṇarkāṇṭam, ”Asuraenes bok”, inneholder Maghavants fortelling om *asuraene*. Det er den lengste boken på hele 43 kapitler. Boken begynner med å fortelle om hvordan Māyai (sanskrit: Māya), ”illusjon”, blir sendt ned til jorden for å forføre en mektig vismann ved navn Kācipaṇ, slik at Māyai kan bli mor til en ny generasjon av antiguder. Kācipaṇ har forlatt sitt asketiske liv, og blir forelsket i og forført av Māyai. For at Kācipaṇ skal få ha seksuelt samvær med henne krever Māyai at han skal anta en hvilken som helst form hun ønsker før hver omfavnelse, og Kācipaṇ sier seg villig til dette. Når han har form av en mektig *deva* føder Māyai straks Cūraṇ, som blir deres eldste sønn.<sup>94</sup>

Kācipaṇ forsøker å lære sine barn å leve et rettskaffent liv, men Māyai forteller sine barn at de, som antiguder, burde søke makt, ære og velstand og å ødelegge de himmelske gudene. Etter at Māyai har gitt sine sønner opplæring i offerritualene forsvinner hun.

Når Cūraṇ utfører et selv-offer vinner han retten til å få oppfylt et ønske av Śiva. Śiva manifesterer seg i form av en gammel vismann og lover Cūraṇ og brødrene hans at de skal få herske over 108 *yugaer*, tidsaldre, i 1.008 verdener. De får i tillegg uovervinnelige hærstyrker, en kropp som er ugjennomtrengelig og hard som en diamant og evnen til å stå imot en hvilken som helst kraft med unntak av Śiva selv.

Cūraṇ setter seg som mål å beseire universet, og vinner over gudene en etter en. Til slutt må selv Viṣṇu og Brahmā akseptere overherredømmet hans. Den mektige demonen får gudenes arkitekt til å bygge en strålende by kalt Vīramakēntiram midt i det sørlige havet. Han bygger også andre byer for *asuraenes* prinser. Så blir Cūrapaṇmaṇ kronet som konge, ved hjelp av alle himmelske skapninger. Cūraṇ gifter seg med Patumakōmalai, datteren til gudenes arkitekt.<sup>95</sup>

Fordi Cūraṇ har blitt så mektig må gudene tåle alle slags ydmykelser fra ham. En dag proklamerer Cūraṇ at han ønsker Indras kone Indrāṇī (tamil: Ayirāṇi) som sin elskerinne.

---

<sup>94</sup> Ut av de elskendes svette blir i tillegg tusener av *asuraer* født.. Fra deres former som løve og løvinne blir Cinukan, med tusen løvehoder, født og når de elsker i form av to elefanter føder Māyai Tarakacuran som har elefanthode. Av deres form som geiter blir datteren Acamuki født. De parrer seg også i form av tigere, hester, en okse og en ku, som griser og bjørner. Av samkvemet deres blir en million grusomme demoner født.

<sup>95</sup> Cūrapadmaṇ og Patumakōmalai får en sønn som blir kalt Pāṇukōpan (”han som er sint på solen”) fordi han allerede i vuggen klarer å fange solen og gjemme den. Både de og Cūraṇs brødre får flere barn, som alle besitter ulike destruktive krefter

Indra (tamil: Intiraṇ) og Indrāṇi flykter da fra den himmelske byen som blir kontrollert av Cūraṇ og skjuler seg i den tamilske byen Cīkāli.<sup>96</sup> De andre gudene sender en delegasjon til Indra. De klager over den forferdelige undertykkelsen som de må leve med under styret til Cūraṇman. Indra bestemmer seg da for å lede en delegasjon med guder til Kaliāsa. Hans kone Ayirāṇi blir igjen, men før han drar tilkaller Indra tilkaller Aiyaṇār (som på sanskrit kalles Hariharaputra) til å vokte henne.<sup>97</sup> Når Indras kone er igjen alene kommer en dag demonkvinnen Acamuki, Cūraṇs søster, for å foreslå at hun kan ta henne med til sin bror for å gjøre henne til en av sine koner. Ayirāṇi avslår, men Acamuki drar henne med seg mot hennes vilje. Hun blir reddet av Aiyaṇārs hærleder Mākāḷaṇ, som sårer demonkvinnen så kraftig at hun må gi slipp på Ayirāṇi. Etter å ha mistet en arm i kampen gir Acamuki opp og drar tilbake til Cūraṇ for å fortelle ham hva som har skjedd. Før hun drar lover hun å komme tilbake for å få hevn, og truer Ayirāṇi med at hun vil drepe henne og spise henne. Når Cūraṇ får nyhetene blir han så rasende at hele verden rister, og en stor frykt spres i hele verden. Cūraṇman tar solen, stjernene og vindene til fange fordi de er lojale mot Indra. Så sender han sin sønn Pāṇukōpan til Cīkāli for å fange Indra og Ayirāṇi. Pāṇukōpan ødelegger først skogen i Cīkāli, men når han ikke finner Indra eller hans kone der invaderer han himlene. Han tar Indras sønn Cayantaṇ (sanskrit Jayantan) til fange og tar med både ham og de andre gudene til demonenes by, hvor de blir satt i fangenskap.

I mellomtiden har Indra ankommet Kailāsa, men han drar i all hast sørover igjen når han får nyheten om hva som har skjedd av Nārada. Når Indra og Ayirāṇi kommer til sitt himmelske rike finner de hele sin verden utbrent og plyndret. Fortvilet drar de tilbake til Śiva for å be om hjelp. Murkan blir så skapt for å befri både guder og mennesker fra Cūraṇmans terror.

**Demonenes by:** I Makēntirakāṇṭam, ”Boken om Mahendram” fortelles det om om *asuraenes* store by og deres krigsherre. Murukaṇ sitter på sin trone i Centi og tenker at både gudene og antigudene er skapt av Herren, og derfor ønsker han ikke å drepe Cūraṇ og hans folk før han har sendt dem et varsel om at han vil gå til krig mot *asuraene* dersom *asuraenes* konge ikke setter de himmelske gudene fri. Han velger seg ut Vīravāku som budbringer. Han reiser til

<sup>96</sup> Her anlegger Intiraṇ en vakker hage og tilber daglig Śivas mūrti som befinner seg der.

<sup>97</sup> Kulten rundt Aiyaṇār (også kalt Aiyappaṇ) har gamle røtter i Kanchipuram, Tamil Nadus helligste by. Aiyaṇār/ Aiyappaṇ har enkelte likhetstrekk med Murukaṇ: I ”*Asuraenes bok*” beskrives hans ankomst som ridende på en hvit elefant og er flankert av sine to koner. Hariharaputra er sønn av Śiva og Viṣṇu. Han ble født av en forening mellom Śiva og Viṣṇu i form av Mohinī. Mohinī er en av Viṣṇus avatarer, der han har form som en vakker og forførerisk kvinne (Johnson 2009:207).

Kantamātaṇam hvor han anter en gigantisk form før han hopper opp i luften og flyr til demonenes by. På veien dit ødelegger han en hær av antiguder og deres hærfører, kjemper mot og dreper Cūraṇs sønn Vīravāku, og finner Indras sønn Cayantaṇ i fangenskap. Cayantaṇ ber Śiva om hjelp, og Murukaṇ kommer til ham i en drøm og forsikrer ham om at innen ti dager etter at han har dratt fra Centi vil Murukaṇ drepe Cūraṇ og befri gudene. Gjennom Murukaṇs magiske evner sovner alle vaktene og Vīravāku beroliger Indras sønn og de andre gudene. Så drar Vīravāku til Cūraṇs palass hvor han overbringer Murukaṇs budskap. Murukaṇ har kommet til Cūraṇ for å hente gudene. Han er villig til å tilgi Cūrapaṇmaṇ dersom han lar gudene gå fri. Cūraṇ nekter og gjør narr av budbringeren og hans herre. Så beordrer han vaktene sine til å ta Vīravāku til fange, men han rister dem av seg og forlater demonkongens hoff leende. Titanen Catamukaṇ følger etter Vīravāku, men blir til slutt drept av ham. Siden dreper Vīravāku alle vaktene ved Cūraṇs palass og legger hele byen øde. Vīravāku blir angrepet av Cūrapaṇmaṇs krigere, men knuser dem med et stort *marā*-tre. Så blir han forfulgt av Cūraṇs yndlingssønn Vacciravāku, men dreper også ham etter en voldsom tvekamp. Etter at han har drept Vacciravāku våger ingen å nærme seg Vīravāku.

Vīravāku drar tilbake til Centi og forteller Murukaṇ om Cūraṇs reaksjon på budskapet, om sine opplevelser i demonenes by. Alle gudene avventer nå Murukaṇs avgjørelse. Han vurderer situasjonen, og kommer til at den eneste mulige løsningen er å gå til krig mot demonkongen.<sup>98</sup> I mellomtiden gjenoppbygger Cūrapaṇmaṇ *asura*enes hovedstad ved hjelp av sine magiske krefter, og samler på sin side alle sine hærledere og holder krigsråd. Alle *asura*ene stemmer for å gå til krig mot Murukaṇ, med ett unntak: Cūrapaṇmaṇs sønn Iraṇiyaṇ, som er den sterkeste og villeste av sønnene. I demonkongens øyne er Murukaṇ bare et barn og ikke Sivas likemann, og kalkulerer derfor med at han kommer til å vinne krigen.

**Krigen mot demonene:** Pōrkkāṇṭam, ”Krigens bok” utgjør eposets klimaks i fortellingen om krigen mellom Murukaṇ og hans allierte mot Cūrapaṇmaṇ og hans horder. Boken starter med å fortelle om når Murukaṇ begynner sitt felttog mot Cūraṇ. Han reiser til kamp i krigsvognen sin og er flankert av Viṣṇu på dragen hans og Brahmā på svanen. Også Indra, de andre gudene og hans hærstyrker er med i felttoget. De etablerer leiren sin et stykke fra Makentirapuram. Cūraṇ betrakter dem når de ankommer. På krigens første dag ble det et fryktelig slag mellom hærstyrkene som var under kommando av Vīravāku og Cūraṇs sønn Pāṇukōpaṇ. Begge sider kjempet med innbitt raseri og heltemot, og mange helter ble drept. Til slutt måtte Pāṇukōpaṇ

---

<sup>98</sup> Cūraṇ har brutt alle regler for krigsetikk, mens Murukaṇ hele tiden har fulgt dem.

returnere til *asuraenes* by. Det første slaget ble vunnet av *Vīravāku* for *Murukan*.

*Cūrapanman* bestemte seg for at han ville gå til kamp selv den neste dagen. Krigens andre dag var enda voldsommere enn den første dagen, og noen av *asuraenes* største helter ble drept. Til slutt står *Vīravāku* og *Cūran* tilbake i en tvekamp som *Cūran* vil komme til å vinne, og da drar *Murukan* selv ut i krigen. Demonkongen må dra fra slagplassen og flykte tilbake til palasset sitt. Gudenes hær ødelegger store deler av bygningene i byen. *Cūran* bestemmer at *Pānukōpan* skal forsøke lykken i kampene dagen etter og trekker seg tilbake med sin kone *Patumakōmaḷai*. På krigens tredje dag kommer det igjen til en tvekamp mellom *Vīravāku* og *Pānukōpan*. *Pānukōpan* tar i bruk våpenene han hadde fått av *Myappaṭai*, 'illusjonens hær', og *Myappaṭai* forflytter selv *Vīravāku* og alle hans krigere til en magisk ferskvanns-sjø hvor de blir bedøvet og faller inn i en dødsliknende sløvhets. *Pānukōpan* tror da at de er døde og dro tilbake til *Cūran* for å fortelle om sin seier. *Asuraene* bejubler seieren, men *Murukan* sendte *Vēl* mot *Myappaṭai*. Da gjenvinner *Vīravāku* og hærstyrkene hans styrken sin og drar tilbake til leiren. Siden invaderer de demonenes by og satte fyr på den.

Inne i demonbyen forsøker *Cūrans* sønn *Irāṇiyan*, å overtale *Cūran* til å innse at krigen mot *Murukan* er dømt til å mislykkes. *Cūrapanman* blir rasende over forslaget og sender i stedet titanen ut i slaget. Det foregår et forferdelig slag mellom de to hærstyrkene om natten på krigens tredje dag, men når solen står opp kan *Vīravāku* blåse i seiershornet. *Irāṇiyan* returnerer til byen og *Cūran* sender sin andre sønn, *Akkinamukācuran*, i krigen.

*Akkinamukācuran* lover sin far at han skal ødelegge *Vīravāku* for enhver pris. Han får endog hjelp av gudinnen *Kālī* som dukker opp på slagplassen på løven sin og går til angrep på *Vīravāku* og heltene hans. *Vīravāku* mister mange av sine krigere. Til slutt blir *Akkinamukan* drept, og hele *Makēntirapuram* kastes inn i sorg. På ettermiddagen på krigens fjerde dag sender *asuraenes* konge sine tre tusen sønner i krigen, men de blir drept av gudene ved hjelp av et magisk våpen. Også kongens statsminister går i krigen, og blir drept av *Vīravāku* etter harde kamper. *Cūrapanman* faller om ved nyheten om dette tapet. På krigens femte dag begynner krigen med *Pānukōpan*s forferdelige vrede over det som hadde skjedd. Han sverger hevn og drar ut for å kjempe en avgjørende kamp. Etter å ha kjempet med alle slags magiske våpen blir også han til slutt drept av *Vīravāku*.

Demonkongen sender nå sine budbringere til sin bror *Ciṅkamukācuran*, eller *Arimukan*, som holder til i byen *Acuram* midt i det nordlige havet. Broren samler så alle sine hærstyrker og går til krig. Det utkjempes et voldsomt slag som ender med at *Murukan* dreper *Arimukan*

med *kulicam* (sanskrit: *vajrāyuddha*), sin tordenkile. Når Cūraṇ får nyheten om brorens død bestemmer han seg for å møte Murukaṇ i den endelige kampen alene.

Cūrapaṇmaṇ mobiliserer resten av sine hærstyrker fra hele verden og leder dem i det endelige slaget. Murukaṇ, fulgt av Vīravāku, leder den himmelske hæren. Slaget varer på den syvende, åttende, niende og tiende dagen av krigen. Til slutt står demonenes konge alene igjen på slagplassen. Han tenker på sin mor Māyai som kommer til ham og advarer ham mot at om han fortsetter sin kamp mot den unge guden så vil han mislykkes. Han vil likevel ikke overgi seg, og antar formen av en stor fugl som går til angrep på Murukaṇ. Murukaṇ står imot angrepet ved hjelp av påfuglen sin. Så tar Cūraṇ formen av de grunnleggende elementene jord, vann, ild og vind. Disse formene blir også tilintetgjort av Murukaṇ. Den unge guden ber *asuraenes* konge om å vise seg i sin sanne skikkelse og slutte å skjule seg bak magiske former. Cūrapaṇmaṇ antar da en gigantisk menneskelig skikkelse som alle representerer former i universet: Føttene hans er fjell, på skuldrene hans hviler Tirumāl og Brahmā, munnen hans er *Vedaene*, tennene bokstaver, tungen *āgamaene* osv. De himmelske gudene skjelver ved synet av ham, men Murukaṇ fortsetter å kjempe. Demonkongen skaper et ugjennomtrengelig mørke, men Murukaṇ splitter mørket med Vēl, som er fylt av flammer. Da tar Cūraṇ tilflukt i havet og inntar formaen av et gigantisk mangotre med grener som strekker seg ut til horisonten og når helt opp til skyene. Murukaṇ kaster Vēl etter ham og splitter mangoen. I samme øyeblikk trer Cūrapaṇmaṇ fram i sin egen skikkelse, med et flammede sverd i hånden. Men Vēl har fullført sin bane og nådd målet sitt: Det flammende spydet deler *asuraen* i to deler, og kaster de to delene opp av havets bølger.

Etter å ha fullført sin oppgave oppgir Vēl sin flammekropp og synker ned i Gaṅgā 'i form av Nåde og Kraft' før det finner veien selv tilbake til Murukaṇ. Cūrapaṇmaṇ lar seg imidlertid ikke drepe på grunn av sitt tidligere selv-offer og Śiva s påfølgende gave. Istedet forvandler de to delene som Vēl hadde splittet Cūraṇ i seg til en hane og en påfugl. De ville fuglene vil angripe Murukaṇ, men gudens nådefulle blick temmer dem. På Murukaṇs ordre stiger hanen opp i gudens vogn og blir hans banner. Påfuglen blir også temmet og blir Murukaṇs nye ridedyr, hans *vāhana*.

Cūrapaṇmaṇs kone dør av sjokk når hun får høre at demonkongen er død. Sønnen Iraṇiyaṇ tenner begravelsesbålet for sin far og mor og alle de andre falne *asuraene* før han trekker seg tilbake i ensomhet for å gjøre botsøvelser. Etter å ha vunnet kampen utsletter Murukaṇ *asuraenes* by, som forsvinner ned i havet. Så drar han tilbake til Tiruccenti hvor han blir tilbedt ifølge reglene som er skrevet ned i *Kumāratantra* (Zvelebil 1992:33)

# Mambele Thiruvila - Mangodagen

*Mambele Thiruvila*, eller 'Mangodagen', er knyttet til Murukans rolle som en ung guddom, og hsom sønnen til Śiva og Pārvatī. I *Uṣpattikāṇṭam*, 'Skapelsesboken' i *Kantapurāṇam*, fortelles opphavsmitten om Murukan: Śiva og Umā bor i et palass i Kailāsa-fjellet. Umā blir senere gjenfødt som datter av Himalayas konge som Pārvatī (tamil: Pārpatti) og i en alder av seks begynner hun sin askese for å få Śiva som sin ektemann. *Asuraen Cūraṇ* begynner å plage gudenes og menneskenes verden, og Śiva lover å få en sønn som kan bekjempe demonen. Śiva setter seg imidlertid i dyp meditasjon og ingen av gudene klarer å vekke ham. Kāma, kjærlighetsguden, får i oppdrag av de andre gudene å skyte sine piler mot Śiva for å vekke gudens begjær og lyst. Dette avbryter Śivas meditasjon, men når han blir forstyrret blir han så rasende at han brenner Kāma til aske med det tredje øyet sitt. Gudene sørger over tapet av Kāma, og Śiva lover dem derfor å gjenoppvekke kjærlighetsguden. Han lover også å gi dem en sønn som kan redde dem fra Cūraṇ. Śiva og Pārvatī er på dette tidspunktet ennå ikke mann og kone. Etter å ha lovet gudene å skaffe dem en sønn avslører Śiva sin sanne natur for Umā, som han til nå har holdt skjult, og lover å gifte seg med henne snart. Han går til Himalayas konge og hans dronning Mēṇai og spør om å få gifte seg med datteren deres, og de samtykker til ekteskapet. Det blir satt i gang bryllupsforberedelser, og bryllupet blir fastsatt til måneden Paṅkuni i Uttiram, løvens tegn.<sup>99</sup> På ordre fra Śivas okse Nāndi samles alle Śivas tilhengere og alle *devaene*, de himmelske kreftene for å delta i bryllupet.<sup>100</sup> Kjærlighetsguden Kāma blir også gjenopplivet, men er fra nå av kun synlig for sin kone.

Gudene er bekymret fordi Śiva og Umā forblir barnløse i lang tid etter bryllupet. Samtidig blir Cūraṇs undertrykkelse uutholdelig. For å holde løftet sitt overfor gudene antar Śiva en form med seks hoder. Fra hvert av hodene skytes det en ildgnist. Gnistene brenner alt den kommer i berøring med, så guden beordrer vinden og ilden til å ta ildgnistene og slippe dem ned i elven Ganges, Gaṅgā, som oppbevarer dem i innsjøen Caravaṇam (sanskrit: Śaravaṇa). Gudene drar til innsjøens bredder og venter. *Kantapurāṇam* beskriver Murukans tilblivelse slik: "Det som var formløst får en Form, en søyle av Lys, Brāhmaṇ, Den Ene, de

---

<sup>99</sup> Paṅkuni tilsvarer mars-april i den gregorianske kalenderen.

<sup>100</sup> Under bryllupet er samlingen av gjester så stor at jorden mister sin likevekt : Nord stiger og sør synker. Śiva spør derfor den tykke og tunge Agastya om han kan dra til sørover og gjenopprette likevekten. Når dette har skjedd kan bryllupet fullføres.



Mange, det Uendelige ble til Én Kropp, seks ansikter fylt av nåde, tolv mektige armer, en Tiru Murukan steg og ankom slik at verden kan bli reddet.”<sup>101</sup>

Etter Murukans fødsel spør gudene Kārttikai-nymfene om å ta vare på barnet og pleie det.<sup>102</sup> Når nymfene ankommer ser de seks identiske barn og hver av dem tar vare på ett av dem. Senere omfavner Pārvatī de seks barna, og de blir da blir til én ungdom med seks ansikter og tolv armer. Gutten får tilnavnet Kārttikēyaṇ. Som liten morer Murukan seg med risikable leker og spill, en form for *līla*, som skremmer de himmelske gudene.<sup>103</sup> Til slutt angriper de ham for å få slutt på leken hans, men i angrepet dreper Murukan Indras elefant Airāvatam og også noen guddommer, som han senere gjenoppliver. Så slår han seg ned på Kantaverpu (eller Kantavarai, 'Skandas høyde') nær Kailāsa. Mens han oppholder seg der er en vill bukk som ble født ut av vismannen Nāradas offer en trussel mot både guder og mennesker. Den eneste som klarer å stoppe dens herjinger er Murukan, som temmer den og tar den i bruk som ridedyr. 'Skapelsesboken' i Kantapurāṇam gjenforteller mange historier om som skal illustrere Murukans kraft og betydning, ved å fokusere på hvilke krefter og kunnskaper han hadde allerede som barn og ungdom.

## Myten om mangoen

En velkjent myte i Sør-India og på Sri Lanka er fortellingen om da Murukan og hans eldre bror Gaṇeśa skal konkurrere om en premie.<sup>104</sup> Myten kan tolkes på mange ulike måter, noe jeg vil vise gjennom eksemplene nedenfor. Min informant Parvati gjenfortalte myten på følgende måte: En dag avga Murukans foreldre, Śiva og Pārvatī, et løfte til Murukan og broren hans Gaṇeśa: Brødrene fikk vite at den av dem som kunne reise rundt verden først ville bli gitt en premie som et symbol på Śivas bifall. Murukan, som er ung og sterk, satte med en gang avgårde for å reise rundt hele jordkloden. Gaṇeśa temkte seg om, og gikk i stedet rundt foreldrene sine en gang mens han sa: ”Dere er hele verden”. Śiva ga da premien til Gaṇeśa.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> “That which was formless became a Form, a column of Light: the Brāhmaṇ, the One, the Many, the Endless, became One Body: six faces abundant with grace, twelve mighty arms; one Tiru Murugan arose and arrived for the world to be saved.” (Zvelebil 1992:15)

<sup>102</sup> Kārttikai-nymfene blir andre steder omtalt som Kṛttikāene, som er det indiske navnet på stjernebildet Pleiadene.

<sup>103</sup> *Līla* betyr 'lek', 'sport' eller 'fornøyelse' og er et uttrykk for gudenes spontane og gledesfylte kreative kraft (Johnson 2009:186).

<sup>104</sup> I tamilsk tradisjon er Murukan den yngste sønnen, mens han framstilles som den eldste sønnen i den norsindiske tradisjonen.

<sup>105</sup> I en annen gjenfortelling av denne myten blir 'verden' erstattet av 'kosmos', og Gaṇeśa sier da: “Dere er kosmos” til sine foreldre (Clothey 1978:118).

Parvati forklarte meg at dette viser at foreldrene er hele verden, og fortellingen viser til at man må respektere og ære foreldrene sine. Hun fortalte at *Mambele Thiruvila* feires for å minne oss om dette og om å ære foreldrene våre. Det Gaṇeśa gjør når han sirkulerer rundt foreldrene sine er å utføre *bhakti* og vise dem respekt.<sup>106</sup>

Ved et av mine besøk ved tempelet på Ammerud fikk jeg anledning til å snakke med en tilreisende prest. Jeg spurte ham hvordan han mente myten bør tolkes.<sup>107</sup> ”Mangoen er *jñāna*”, forklarte han.<sup>108</sup> ”Det finnes mange veier til *jñāna*. Vi som er prester er som veiskilt på veien, som viser hvor vanlige mennesker bør kjøre for å komme dit de vil. Myten kan vise oss noe om hvordan vi kan oppnå *jñāna*, hvis det er det vi søker etter. Gaṇeśa er den eldre broren. I tillegg er han tykk og stor, og vet at han ikke kan konkurrere med Murukaṇ i kraft og styrke.” Presten lo. Så fortalte han videre: ”Gaṇeśa tenker seg i stedet godt om og forstår at Śivas konkurranse ikke kan handle om å utvise fysisk styrke eller utholdenhet. I stedet tenker han: Gud er hele verden. Så går han rundt foreldrene sine, for tilsammen er de Gud.” ”Men hva betyr det?”, spurte jeg. ”Det betyr følgende,” sa presten: ”Han går direkte til Gud. Murukaṇ tar en lang omvei rundt verden, fordi han ikke forstår hva det er han skal lete etter. Han er ung og uerfaren. Det forstår han ikke før han kommer tilbake. Slik er det ofte med menneskene også. De vet ikke hvilken vei de skal følge for å oppnå *jñāna*. Noen få er, som Gaṇeśa, i stand til å ta den korteste veien, men de fleste reiser lange omveier for å komme til Gud. Gaṇeśa går direkte til Gud.”

Clothey (1978) gjenforteller også myten om konkurransen mellom Murukaṇ og Gaṇeśa. Gaṇeśa gikk rundt foreldrene sine og sa ”Dere er kosmos”, og frukten ble gitt til ham. Han avslutter den på følgende måte: Da Gaṇeśa var ferdig med å gå rundt foreldrene sine hadde Murukaṇ i mellomtiden sirkulert rundt hele verden på påfuglen sin. Da han kom tilbake oppdaget han at Gaṇeśa allerede hadde fått premien, og ble sint. I raseri trakk han seg derfor tilbake til en høyde like ved og proklamerte at han på grunn av dette nederlaget ønsket å bli asket. Śiva sa da til ham: *Paḷam Nī*, ’Du er frukten’. Et av navnene som brukes om Murukaṇ er Paḷani, og henviser til denne fortellingen.

Ifølge Clothey (1978) viser frasen *Paḷam Nī* til Murukaṇs betydning i det at han, som ’frukten’, *jñāna*, er en autentisk forlengelse av sin far, Śiva. Myten finnes ikke i noen av mytene om Skanda i den episke litteraturen, men ulike variasjoner av den er vanlig i tamilsk

<sup>106</sup> Ifølge Johnson kan *pradaksina*, som vanligvis utføres rundt en helligdom eller en murti, også utføres rundt hellige personer (Johnson 2009:239).

<sup>107</sup> Samtalen med presten fant sted under *kumbhabisekam* i tempelet 26.4.10.

<sup>108</sup> Innen hindufilosofien er *jñāna*, ’visdom’, begrepet for åndelig visdom, innsikt eller det å realisere sin egen sanne natur (Klostermaier 1998: 90).

litteratur. I Tamil Nadu er tempelet Paṇi viet til Murukaṇ i denne formen. Ved dette tempelet vektlegges Murukaṇs overlegenhet over sin bror og rival, og helligdommen ved dette tempelet rommer en representasjon av Murukaṇ som en ung asket (Clothey 1978:118-119). Blant norske tamiler er dette et velkjent motiv fra Murukaṇs mytologi.<sup>109</sup>

I en kommentar til teksten i Kantapurānam henviser også Zvelebil (1992) til Murukaṇ som *jñāna*.<sup>110</sup> Som personifisering av *jñāna* overgår Murukaṇ noen ganger sin far og har kunnskaper som selv Śiva ikke besitter. En av historiene som belyser Murukaṇs betydning er historien om når han avlører meningen med den hellige stavelsen OM til Śiva. En dag da skaperguden Brahmā (på tamil kalt Ayaṇ) ikke hilser Murukaṇ med den rette ærbødigheten spør Murukaṇ ham om han kan fortelle den sanne meningen av det hellige syllabelet OM. Fordi han ikke kan svare kaster Murukaṇ ham i fengsel og påtar seg jobben med skapelsen selv. Etter mye uenighet mellom Murukaṇ og hans far, Śiva, går Murukaṇ med på å slippe Brahmā fri. Samtidig avslører han den esoteriske meningen med OM i øret på sin far.

Ifølge min informant Parvati var frukten som Gaṇeśa og Murukaṇ konkurrerte om en mango. Parvati forklarte meg at det at Gaṇeśa vant konkurransen viser at foreldrene er hele verden, og fortellingen viser til at man må respektere og ære foreldrene sine. Det Gaṇeśa gjør når han sirkulerer rundt foreldrene sine er å vise dem respekt.<sup>111</sup> Hun fortalte at *Mambele Thiruvila* feires for å minne oss om dette.

Myten om mangoen har også forbindelseslinjer til kjærlighetshistorien mellom Murukaṇ og Vallī. På Sri Lanka kobles myten om konkurransen mellom Gaṇeśa og Murukaṇ til Murukaṇs første møte med hans livs kjærlighet, Vallī: Det er etter at Gaṇeśa vinner konkurransen at Murukaṇ drar fra sin kone Teyvayānai og reiser til Sri Lanka hvor han møter Vallī (Geaves 2007:54).

---

<sup>109</sup> På de tidligere nettsidene til tempelet ved Ammerud var det et bilde av Murukaṇ som Paṇi, på indeks-siden.

<sup>110</sup> "Kumarā [---] who is the embodiment of Jnana (Knowledge)" (Zvelebil 1992: 14).

<sup>111</sup> Ifølge Johnson kan *pradaksina*, som vanligvis utføres rundt en helligdom eller en murti, også utføres rundt hellige personer (Johnson 2009:239).

# Pōṅgavanam - Bryllupsdagen

Under *Pōṅgavanam*, 'bryllupsdagen' eller 'blomsterdagen', iscenesettes det et bryllupsrituale i tempelet. Bryllupsritualet er knyttet til Murukaṇs rolle som kjærlighetsgud. På bryllupsdagen utføres det et *hieros gamos*<sup>112</sup> i form av et dobbeltbryllup mellom Murukaṇ og hans to *śaktier*, Vallī og Teyvayānai. Sistnevnte er datter av himmelguden Indra, og kalles Devasenā på sanskrit. Indra skjenker Kārttikeya datteren sin etter at han har beseiret demonen Śūrapadman. Vallī er datteren til en vedda-høvding.<sup>113</sup> Ekteskapet med Vallī er et kjærlighetsekteskap, og historien om Vallī og Murukaṇ er et populært tema i den tamilske litteraturen. Bryllupsritualene finner vanligvis sted på tempelfestivalens tolvte dag.<sup>114</sup>

## Ritualer som utføres under Pōṅgavanam

*Kalyanam* er en spesiell type *pūjā*, som er populær i Sør-India. Det er en guddommelig bryllupsseremoni som i hovedsak utføres på festivaldager. Under utførelsen av en *kalayanam*-seremoni går vanligvis to eller flere familier sammen og spiller rollen til bruden og brudgommens familie. En *mandapa*, stedet hvor bryllupet utføres, blir dekorert og mange av *mantraene* som vanligvis resiteres under et bryllup blir resitert.<sup>115</sup>

Under *Pōṅgavanam* bygges det opp et eget område inne i tempelet der bryllupsritualet utføres. Utenfor tempelet blir det i tillegg laget en egen paviljong smykket med blomster hvor det befinner seg en huske.

Inne i tempelet iscenesettes det en vielsesseremoni mellom Murukaṇ og de to *śaktiene* hans. Vielsesseremonien arrangeres av enkeltfamilier som sokner til tempelet, og er et litt mer privat arrangement enn de andre ritualene som finner sted under festivalen.. Det er forskjellige familier som har ansvaret for arrangementet hvert år. Under ritualet deltar tre ektepar i selve ritualet. Ekteparene representerer henholdsvis Murukaṇs foreldre (Siva og Parvati), Teyvayānais foreldre (Indra og hans hustru) samt Vallīs foreldre (*vedda*-høvdingen Nambi

---

<sup>112</sup> Begrepet *hieros gamos* kommer fra gresk og betyr 'hellig ekteskap'. Det refererer til et ekteskap mellom en gud og en gudinne, spesielt når det gjenskapes med menneskelige deltagere som representanter for guddommene. Det symboliserer ofte en harmonisering av motsetninger.

<sup>113</sup> Veddaene er betegnelsen på utfolket på Sri Lanka. Murukaṇ tolkes ofte i relasjon til opphevelse av konflikter mellom kaste og klasse, for eksempel i relasjon til hans ekteskap både med en høykaste-kvinne, Teyvayānai, og med datteren til en vedda, Vallī (Frydenlund 2003:45).

<sup>114</sup> Opprinnelig hadde festivalen kun elleve dager, men denne dagen ble også ansett som en viktig dag å ha med på festivalen, og har vært feiret som en del av festivalen siden 2006.

<sup>115</sup> [www.sanskrit.org](http://www.sanskrit.org) - hentdato 05.06.08

med sin hustru ).<sup>116</sup> I tillegg er flere prester involvert i utførelsen av de rituelle handlingene. De andre som er tilstede i tempelet under bryllupet deltar som bryllupsgjester. Det arrangeres bryllupsseremonier mellom guddommer i tempelet også under andre høytider.<sup>117</sup>

Under vielsesritualet tas det i bruk tre dekorerte metallkrukker, *kumbhaer*, som representerer guddommene. En *kumbha*, på tamil *kumpam*, er en vannkrukke i metall. Metallkrukkene har et karakteristisk utseende: Kokosnøtter er plassert i krukkene med den spisse delen øverst. Rundt hele åpningen er det festet mangoblader. Ifølge en tilreisende prest jeg hadde en samtale med<sup>118</sup> representerer kokosnøtten hodet, og den øverste spisse delen av nøttene en hårknote lik den prestene har. På toppen av kokosnøttens 'hårknote' plasseres det en flettet *darba*-strå. Strået fungerer som en slags antenne, eller mottaker av energi. Inne i krukkene befinner det seg hellig vann. Mangobladene langs kanten av krukken symboliserer armer, og selve krukken er kroppen,. Hver *kumbha* vikles inn med hvit tråd, som skal representere blodårer og nerver.<sup>119</sup> Krukkene brukes i forbindelse med mange ulike ritualer i tempelet, og er også representert på hjemmealtrene i de enkelte hinduhjemmene.

Før vielsesritualet skal ta til påkalles tilstedeværelsen av det guddommelige og overføres til krukkene, slik at guddommene 'deltar' i ritualet. Dette foregår ved at guddommenes kraft tar midlertidig bolig i de tre *kumbhaene*. Kraften blir overført gjennom ritualer som blir utført av *kurukkalen*: Etter å ha utført renselsesritualer både i sin egen kropp og i omgivelsene påkaller presten guddommen i sin egen kropp. Fra hans kropp forflyttes gudekreftene inn i ilden som brenner i *vedi*-alteret, hvor guddommen fortærer ofrene som legges i ilden. Til slutt overfører presten guddommens kraft tilbake til krukkene.<sup>120</sup> Overføringen skjer ved hjelp av resiteringen av *mantraer*. Strået på toppen av kokosnøttens 'hårknote' fungerer som en mottaker som knytter *mantraene* til krukken (Good 1987:45).

De tre *kumbhaene*, en stor som representerer Murukan og to mindre som representerer Valli og Teyvayānai, pyntes med blomsterkranser, og påføres *kumkum*-pulver og *vibhūti*, på samme måte som bruden og brudgommen i et vanlig bryllup. Under vielsesseremonien 'deltar' *kumbhaene* ved hjelp av prester og hjelpeprester som bærer krukkene rundt. Tempelpresten leder ritualet og utfører de ritualene som er påkrevet. Etter at selve

---

<sup>116</sup> *Veddaene* er urforliket på Sri Lanka. Nambi refereres til som høvidngen over *veddaene* i Katagarama ([www.lordmurugan.com/vallimalai.htm](http://www.lordmurugan.com/vallimalai.htm) - hentedato 5.10.09).

<sup>117</sup> Jeg var tilstede på en vielsesseremoni under *kumbhabisekam* 26.4.2010. De feltobservasjonene som beskriver selve vielsesseremonien i denne oppgaven er hentet fra *kumbhabisekam*, men jeg fikk vite av flere av informantene at det var identisk med det bryllupet som man pleier å arrangere under tempelfestivalen.

<sup>118</sup> Samtalen fant sted *kumbhabisekam* 26.4.2010

<sup>119</sup> Ifølge Good (1987) representerer *kumbhaene* kropp, (*sarīram*). Kokosnøttene og mangobladene er hodet og håret (*sirasu*), og trådene er vener og nerver (*narampu*). Vannet er blod (*irattam*). (Good 1987:45)

<sup>120</sup> Ilden er en guddom kalt Agni, 'gudenes munn'.

vielsesritualet er overstått overføres kraften fra krukkene ved hjelp av prestenes ritualer tilbake til *utsava-mūrtiene*. De resterende bryllupsritualene utføres så til disse *mūrtiene*, før de bæres i en prosesjon rundt inne i tempelet og til slutt ute rundt tempelet. *Kumbhaene* brukes rituelt både under festivalene og ved andre helligdager. Under innvielsen av et nytt tempel har de også en viktig funksjon, ved at guddommenes kraft oppbevares i krukkene før kraften blir overført til skulpturene som skal bli innviet som *mūrtier* i tempelet.

## **Bruken av kokosnøtter i hindutradisjonen**

Kokosnøtter brukes også rituelt i andre sammenhenger. Perumal forteller meg at det er mange forskjellige meninger om hvorfor kokosnøtter brukes rituelt i den tamilske tradisjonen: ”En prest forklarte meg betydningen av kokosnøttene på denne måten: Den utvendige delen av kokosnøtten er hard, og sterk, mens innvendig er den myk. Dette kan symbolisere at vi mennesker er sånn at i noen sammenhenger må vi være sterke, både fysisk og mentalt. I andre sammenhenger må vi være myke og vise følelser.” ”Så kokosnøtten blir på en måte et symbol på mennesket?”, spør jeg. ”Ja,” svarer han, og fortsetter: ”Kokosnøtten er også helt hvit og ren på innsiden, vi kan ikke få en bedre hvitfarge enn den.”

Malathy legger til: ”Hvitt, det er også rent. Og kokosmelken er søt. Når du knuser den kommer det vann ut. Det er *elenir*. Den kan du drikke.” Perumal fortsetter: ”Vi bruker også kokosmelken til å vaske gudene med, under *abišekha*-ritualer. Da heller prestene vannet over *mūrtien*. Kokosnøtter er viktige under ritualene i tempelet, de er ingredienser i *prasāda* og kan også gis som en gave eller som et slags offer til gudene. Når kokosnøtten ofres deles den i to med en skarp kniv. En annen måte å ofre den på er å kssate den i bakken så den knuser.”

På *rahotsava* er det vanlig å utføre et rituale utenfor tempelet der mange kokosnøtter knuses på bakken utenfor tempelet. gitt til guddommene er fullført. Det er et rituale som vanligvis bare utføres ved festivaler eller bryllup, forteller Perumal. ”Når vi utfører dette ritualet kaster vi kokosnøttene så de sprekker i flere biter. Inni alle ting kan det være både gode og vonde krefter. Når vi knuser kokosnøttene på denne måten går de vonde tingene vekk. Samtidig blir de gode tingene frigjort,” forteller han. ”Til vanlig knuser vi ikke så mange kokosnøtter på en gang. Da gjør vi det vanligvis med en eller to eller tre kokosnøtter. Under festivalen gjør vi dette ritualet med mange kokosnøtter under *rahotsava*, eller vogndagen. Det kan også gjøres under et bryllup, eller hvis noen vil gjøre noe de ønsker å lykkes med, eller om man vil bli vesignet av Gud. Hvis det gjøres under et bryllup er det foreldrene til barna som går til tempelet og utfører ritualet.”

## Huskeritualet

Etter at prosesjonen har gått en gang rundt tempelet holdes det en mottagelse i et eget telt utenfor tempelet. Teltet er pyntet fra gulv til tak med blomster. *Pōṅgavanam* går også under betegnelsen ”blomsterdagen”. Det tamilske ordet for blomst er *Pō*, og *Pōṅgavanam* kan ifølge Perumal oversettes med ’Han går ute i blomsterhagen’. Malathy forteller at på Sri Lanka finnes det ofte en permanent blomsterhage i tilknytning til templene hvor huskeritualet utføres. Det er mye mer arbeid med å få arrangert dette ritualet i Norge. Sangeetha forteller: ”I hjemlandet har vi et sted med alle blomstene. Her må vi lage alt. Derfor krever det mye mer arbeid å gjennomføre huskeritualet i Norge. I tillegg koster det veldig mye penger.”

Meena bekrefter at blomster har en spesiell betydning i hindu-tradisjonen. ”Blomster forteller om livet,” sier hun. ”Når den vokser opp blir den stor og sterk, men når den har blomstret, så visner den og dør. Blomstene skal minne menneskene på at vi har et kort liv. Det er det blomstene symboliserer for oss. Når man blir minnet på det blir man minnet på å ta vare på livet. Det er derfor det brukes masse blomster i tempelet.” På Sri Lanka har forskjellige blomster ulik betydning, og de regnes for å romme ulike krefter. En av de blomstene som brukes mest på Sri Lanka er jasmin-blomsten. Kvinnene har den i håret, og det lages blomsterkranser av den. ”På Sri Lanka finnes denne blomsten i alle hager,” forteller Meena. ”Der plukker man dem og lager blomsterkjeder av dem.” Det finnes mange forskjellige blomster på Sri Lanka som ikke vokser i Norge. De blomstene som brukes rituelt kan ikke erstattes av andre blomster fra norsk fauna. ”Men det går an å få tak i dem,” sier hun: ”Her kjøper vi dem i stedet på hagesentre eller i blomsterbutikker.”

Inne i teltet settes det opp en huske som også er pyntet med blomster. Murukan og brudene hans plasseres i husken sammen. Huskeritualer er utbredt under festivaler i hele India. Husken som et yndet hvilested for elskende er et vanlig hindu-motiv, og huskefestivaler er vanlige i templer som er viet til mange ulike guddommer.<sup>121</sup>

Jeg spør mine informanter om hva som er betydningen av dette ritualet. ”De slapper av der,” forteller Malathy. Mens gudene hviler i husken synges det en egen hymne. Alle som kan den og ønsker det kan delta i sangen.

Huskeritualet er en del av bryllupstradisjonen på Sri Lanka, men det utføres bare for brudepar som kommer fra *brahmin*-kasten. Vanligvis gjøres dette før selve vielsesseremonien. Mens paret sitter i husken kommer familie og venner med ris og mange andre ting, og drysser

---

<sup>121</sup> Husken assosieres imidlertid spesielt med kjærlighetsguden Kṛṣṇa, en av Viṣṇus inkarnasjoner. En årlig huskefestival er en av de viktigste hendelsene i løpet av det rituelle året i Kṛṣṇa-templene i India.

det over paret. Malathy forteller: ”Mens vi sitter der er det også vanlig at broren eller faren til bruden kommer og vasker føttene hennes, og sier til hennes kommende ektemann: ”Du må bli gift med datteren min!” eller ”Du må gifte deg med søsteren min!” Alle disse forskjellige tingene gir beskyttelse,” sier hun.”Beskyttelsesritualer er noe som kan utføres for alle brudepar, men det er bare vi som kommer fra prestefamilier som pleier å sitte i husken.”

Hovedformålet med ritualer er å beskytte brudeparet mot misunnelse: ”Misunnelse kan påvirke paret med dårlige krefter. Når brudeparet sitter i husken skapes det en beskyttelse mot misunnelse og det onde øyet,” sier Sangeetha.

Ifølge Fuller (1992) er troen på det onde øyet utbredt i hele India.<sup>122</sup> Sjalousi og misunnelse sies å ligge bak mye av kraften i det onde øyet, og blikket til misunnelige mennesker antas å kunne gjøre stor skade. Barn sies å være spesielt sårbare overfor det onde øyet, men også voksne kan tiltrekke seg den gjennom å ha frykt for andre, ha for mye stolthet eller på grunn av manglende generøsitet. Alle slags problemer kan oppstå på grunn av det onde øyet, men særlig enhver fremvisning av god helse, velstand eller suksess anses for å tiltrekke seg denne ondsinnede kraften. Det finnes derfor utallige ritualer som blir utført som beskyttelse mot eller mildne effektene av denne kraften. Å utføre ritualer eller å faste anses om midler til å dempe ugunstige påvirkninger, eller forebygge ulykker.

Innen *bhakti* er tilbedelsen av guddommene inspirert både av et håp om å erverve seg *bhukti*, verdslige fordeler i dette livet, såvel som et håp om å oppnå *mokṣa*, ’frigjøring’, etter døden (Fuller 1992:200).

## **Vielsesseremonien i den tamilske tradisjonen**

Det finnes mange variasjoner rundt utførelsen av ritualer i hinduistisk praksis. Det tradisjonelle kastehierarkiet har lagt opp til at det finnes ulik praksis mellom de ulike kastegruppene. I tillegg finnes det regionale variasjoner. Sujatha (1987) peker på at et typisk trekk ved hindutradisjonen er forholdet mellom de hellige og de sekulære domenene. De karakteriseres mellom de komplementære motsetningene mellom *vedikam* og *lowkikam*. *Vedikam* refererer til det som blir påkrevet gjennom de religiøse skriftene<sup>123</sup>, og *lowkikam* viser til det som styres av sosiale konvensjoner. Felles for alle hinduer er *vedika-seremoniene*.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Det onde øye blir kalt *najar* i nord og *dishti* i sør.

<sup>123</sup> Dette dreier seg i hovedsak om Vedaene.

<sup>124</sup> Variasjonene som eksisterer innen denne typen seremonier varierer i forhold til utøvelsen av dem, men ikke i forhold til innhold. Hvert enkelt fellesskap kan innlemme eller ekskludere noen eller mange av ritualene som



Ekteskap mellom medlemmene av brahmin-kasten danner modell for gudenes vielsesseremoni under tempelfestivalen. Sujatha (1987) beskriver noen av de mest sentrale vielsesseremonier blant brahmin-kasten i Tamil Nadu: Bruden og brudgommens prosesjon, som arrangeres av brudens familie (*Jānavāsam*), utvekslingen av blomsterkranser (*mālai-mātral*), huskeseremonien, der bruden og brudgommen beveger seg fram og tilbake på en huske, før de sitter stille på den sammen en stund (*ōnja*), 'jomfruens gave' fra brudens foreldre til brudgommen (*kānyadānam*), brudgommen utfører en symbolsk bading av bruden ved å helle et par dråper vann på hodet hennes (*kanyā-mangalaśnānam*), brudgommen fester det rituelle brudekjedet rundt brudens hals (*mangaladāranam*), brudgommen plasserer brudens høyre hånd i sin (*pānigrahanam*), brudgommen leder bruden gjennom syv steg (*saptapadi*), bruden ofrer ris i *vivāha-homam*, den hellige ekteskapsilden (*lajahomama*), og til slutt vender paret seg mot Polarstjernen (*druva-arundadi darśanam*). Prosesjonen, utvekslingen av blomsterkranser og huskeseremonien er sosiale riter, mens de øvrige er religiøse riter. Et hindubryllup anses som legitimt hvis vielsesseremonien utføres i nærvær av passende vitner. De sosiale ritene utføres i offentlighet og med familien tilstede, mens ilden i form av *vivāha-homam* anses som det guddommelige vitnet (Sujatha 1987:107-108).

Mange av seremoniene som blir beskrevet av Sujatha er også en del av *hieros gamos* i tempelet på Ammerud. Huskeseremonien er forbeholdt brahmin-kasten. Utvekslingen av blomsterkranser er en seremoni som blir utført under alle tradisjonelle hindubrylluper. Det samme gjelder de syv stegene de tar sammen og brudens ofring i ekteskapsilden m.m..

Seremonien der brudgommen fester brudekjedet rundt brudens hals forsegler ektepakten. I den tamilske tradisjonen kalles dette smykket for en *tāli*. *Tālien* viser at kvinnen er gift, men i dag brukes talien i tillegg til en giftering både på Sri Lanka og i Norge. *Tāli*-smykket består av et gullkjede med medaljonger som viser hvilke guddommer eieren tilber. Smykket symboliserer at kvinnen bærer ektemannens sjel eller liv rundt halsen, og skal beskytte ham. Det viser at kvinnen nå er gift og har status som *pativrata*. Smykket kan også symbolisere ektemannens bekyttelse av sin kone (Frantzen 2007:69).

Vielsesseremonien som gjenskapes under *Pōngavanam* er identisk med de ritualene som vanligvis gjøres under et tamilsk bryllup, forteller Perumal. Et tradisjonelt hindu-bryllup er et sakramente som utføres foran og rundt *vedi*-alteret inne i tempelet. Ilden skal være plassert mellom brudeparet, og *brahmin*-presten utfører ofrene i dette alteret. Ifølge Frantzen (2007) feires et bryllup på Sri Lanka vanligvis i tre dager. Blant tamiler i Norge er det imidlertid

---

utøves, med unntak av de som er obligatoriske ifølge tradisjonen. De mest iøyenfallende variasjonene finnes innenfor *lowkikam*-seremoniene.

vanlig å feire bryllup i en dag. Under et tre dager langt bryllup finner *tāli*-seremonien sted på den første dagen. Den andre dagen er det fest hos brudgommens familie, og den tredje hos brudens. Det er vanlig at en *brahmin*-prest utfører ritualene, men det er ikke påkrevet (Frantzen 2007:67-69).

”Det er imidlertid litt forskjell på hendelsesforløpet vielsen mellom Murukan og hans to hustruer enn i et vanlig bryllup”, forklarer Perumal. ”Når vanlige mennesker gifter seg foregår det en helt vanlig vielsesseremoni, men når Murukan gifter seg utspiller det seg litt mer drama: Den ene av konene til Murukan, Vallī, gjemmer seg fordi hun er sint. Da må de gå ut og lete etter henne og hente henne. Det foregår vanligvis ikke under et bryllup,” sier han, og ler. Den episoden Perumal refererte til er en av mange populære framstillinger av mytene rundt Murukan, når Vallī oppdager at hun må dele Murukan med hans første kone, Teyvayānai.

## Vivāha - ekteskapsseremonien

I hindutradisjon er vielsesritualet mer enn en ekteskapskontrakt: Det er et av hinduenes sakramenter, *samskāra*ene. Ekteskapsseremonien, *vivāha*, er den viktigste av alle *samskāra*ene. Gṛhyasūtraene begynner med dette ritualet, fordi det er opprinnelsen til og senteret for alle ofrene som utføres i hjemmet. De går ut ifra at alle menn normalt forventes å gifte seg og holde et hjem. Allerede de tidligste tekstene, som R̥g Veda og Atharvaveda, la stor vekt på ekteskapet. Det ble sett på som en religiøs plikt å gifte seg, og ekteskapet var selve forutsetningen for å kunne utføre det vediske offeret.<sup>125</sup> Ekteskapet ble enda viktigere da teorien om de tre skyldene utviklet seg, fordi det var gjennom ekteskap man kunne ’betale sine skylder’ til forfedrene, ved å få barn (Pandey 1994:153/154).

En tilnærmingssåte for å forstå Murukans ekteskap med Teyvayānai og Vallī er å tolke det i lys av to ulike modeller for inngåelse av ekteskap: Det ene der Indra i kraft av brudens far skjenker Murukan sin datter Devasena/ Teyvayānai som takk for hans innsats i krigen mot demonene. Dette ekteskapet følger de sosiale normene og kan også ses på som en form for alliansebygging, et utgangspunkt for inngåelse av ekteskap som har vært vanlig blant fyrster og kongelige mange steder i verden. Ekteskapet med Vallī står i skarp motsetning til Murukans første ekteskap: Dette er et rent kjærlighetsekteskap, der Vallī og Murukan trosser brudens far og rømmer sammen. De bryter alle sosiale normer, og den eneste grunnen til at dette kan aksepteres er at Murukan er en guddom.

---

<sup>125</sup> ”He, indeed is without sacrifice who has got no wife. He is himself half a man, the second half is [the] wife.” (Pandey 1994:153)/154

Hindutradisjonens religiøse tekster kategoriserte mange ulike former for inngåelse av ekteskap:

1. *Paiśācha*, 2. *Rākṣasa*, 3. *Gāndharra*, 4. *Āsura*, 5. *Prājāpatya*, 6. *Ārsa*, 7. *Daiva* og 8.

*Brāhma*. De ulike formene for inngåelse av ekteskap har hatt lokale varianter i de ulike delene av India. De to første formene, kalt *Paiśācha* og *Rākṣasa*, beskrev praksisen med å ta seg en kone uten samtykke fra henne eller familien hennes. Dette fordømmes i tekstene, og knyttes til krigshandlinger. *Gāndharra* beskrives som 'den formen for ekteskap der en mann og en kvinne etter å ha gjort en avtale seg i mellom nærmer seg hverandre'. Denne formen for ekteskapsinngåelse var vanlig bl.a. blant krigerkasten i de nordlige områdene av India. I de religiøse tekstene blir *Gāndharra* kritisert fordi det er begjær som er utgangspunktet for ekteskapet, og det ble ansett som sannsynlig at slike ekteskap i mange tilfeller ikke ville kunne vare. Denne typen ekteskap ble mindre vanlig i perioden rundt Sūtraene. Etter denne perioden ble foreldrene i større grad trukket inn for å avtale ekteskapet for sine sønner og døtre.

*Āsura* er en ekteskapsform som fremdeles er i bruk i India i dag. *Āsura* ble beskrevet som litt mer akseptabel enn *Gāndharra*, og ble beskrevet som en inngåelse av ekteskap hvor 'brudgommen aksepterer bruden av fri vilje, etter å ha betalt penger til brudens familie'.<sup>126</sup>

*Prājāpatya* var et system der faren ga sin datters hånd til en frier i tillit til at de begge skulle utføre sine religiøse og sivile plikter sammen. Begge parter forpliktet seg til å få barn og oppdra dem, og både brudens og brudgommens rettigheter var sikret. Både *Ārsa* og *Daiva* var ekteskapsinngåelser som tok fokuset vekk fra penger som en del av ekteskapsinngåelsen. I stedet for utvekslingen av pengegaver ble det utført offere til gudene.

Denne formen for inngåelse av ekteskap var bare vanlig blant de tre øverste klassene i hindusamfunnet. *Brāhma* ble regnet som den 'reneste' formen for inngåelse av ekteskap, og som passende for brahminere. Datteren ble gitt av faren til 'en mann med karakter og utdanning', som han inviterte frivillig og mottok respekt fra uten å kreve noe til gjengjeld. Ekteskapet mellom gudene Surya og Soma som er beskrevet i Ṛg Veda er prototypen på denne formen for inngåelse av ekteskap. Den regnes som 'ren' fordi det ikke er noen form for handel eller betaling involvert (Pandey 1994:158-169). Det er *Brāhma* som danner utgangspunktet for de ritualene som utføres under *Pōṅgavanam*.

---

<sup>126</sup> Ordningen var en forbedring fra *Paiśācha* og *Rākṣasa*, men det sentrale i ekteskapsinngåelsen var penger, og etterhvert ble denne formen for ekteskap ansett for å være smakløs. Det er antakelig denne formen for inngåelse av ekteskap som danner utgangspunktet for dagens medgiftssystem, som for en stor del praktiseres av de fattige.

På Sri Lanka er det fremdeles vanlig med arrangerte ekteskap, dvs at foreldre hjelper til med å finne ekteskapspartnere til sine barn. Ifølge Frantzen er det imidlertid ikke vanlig at foreldrene tvinger barna sine til å gifte seg med noen de ikke vil ha, og tvangsekteskap er ikke sosialt akseptert (Frantzen 2007:66).

# Kjærlighetsguden

*Pōṅgavanam* er spesielt knyttet til Murukan̄s rolle som kjærlighetsgud. Denne rollen skiller Murukan̄ fra Skanda-Kartikkeyas i den nordlige tradisjonen, hvor det legges vekt på hans egenskaper som kriger, lærer og asket. Vektleggingen av kjærlighetsaspektet i Murukan̄s mytologi er spesielt for den tamilske tradisjonen, og kjærlighetshistorien mellom Murukan̄ og Vallī er et av de mest særpregede temaene i mytologien rundt Murukan̄.

Rollen som kjærlighetsgud skiller Murukan̄ fra den rollen som Skanda-Kārttikeya har i den nordlige tradisjonen, hvor det legges vekt på hans egenskaper som kriger, lærer og asket. Skanda Purāṇa, som ble skrevet i det nordlige India, er en eldre sanskritversjon av de samme mytene. I Skanda Purāṇa legges det mindre vekt på kjærlighetshistorien. Kārttikeya eller Skanda har dessuten bare en hustru, Devasenā, som betyr ‘gudenes hær’.

I Skapelses-boken i Kantapurāṇam fortelles følgende historie om hvorfor Murukan̄ har to koner: Viṣṇu<sup>127</sup> har to døtre, Amutavallī og Cuntaravallī. De ønsker begge å bli Murukan̄s hustruer. Amutavallī blir gjenfødt som datter av gudenes hærfører Indra og oppdras av Airāvatam, Indras elefant.<sup>128</sup> Navnet hun får i denne inkarnasjonen er derfor Teyvayānai, ‘den himmelske elefant’.<sup>129</sup> Cuntaravallī, eller Vallī, blir i følge eposet gjenfødt i Toṇṭai, den regionen i Tamil Nadu hvor Kantapurāṇam blir skrevet ned. Hun blir født av en gaselle og blir adoptert av jegere. Historien utdypes i Gudenes bok.

Kantapurāṇam avsluttes med historien om kjærlighetsekteskapet mellom Murukan̄ og Vallī. Denne fortellingen er et av de mest særpregede temaene i Murukan̄s mytologi, og er den delen av eposet hvor den sørlige versjonen skiller seg mest fra den nordlige.

Vallī var opprinnelig navnet på en klatreplante som vokste rundt *vēṅkai*-treet. Hun er en gudinne med røtter i jeger- og sanke-kulturen på Sri Lanka. Hun framstilles som tilhørende utenfor det vanlige samfunnet. I billedgjengivelser er huden hennes grønn, noe som understreker denne posisjonen. I den tamilske tradisjonen i Tamil Nadu er Teyvayānai en ‘importert’ første kone fra Nord-India som representerer tradisjon og ortodoksi, mens Vallī representerer de lokale og innfødte tradisjonene. Skandas to koner har samme symbolikk på Sri Lanka: Her er Teyvayānai en utlending og Vallī sies å ha *vedda*-bakgrunn.

---

<sup>127</sup> Viṣṇu, kalles Māl eller Māyōn på tamil.

<sup>128</sup> Himmeguden Indra kalles Intiraṇ på tamil.

<sup>129</sup> Navnet Teyvayānai er en folkelig etymologi over navnet Devasenā (Zvelebil 1992: 40).

Allerede i *Caṇcam*-poesien finnes det symbolske beskrivelser som kan knyttes til de senere mytene om kjærligheten mellom Vallī og Murukaṇ. Trær var gudenes tradisjonelle tilholdssted. Dette gjaldt særlig *kaṭampu*-treet (*antocephalus cadamba*) og *vēṅkai*-treet (*pterocapus bilobus*). Murukaṇs tilbedelsessted og stedet for *vēlan*ens dans assosieres i tekstene med *kaṭampu*-treet, som bærer røde blomster. I de eldste tekstene er *vallī* navnet på en klatreplante som vokser på *vēṅkai*-treet. Tidlig poesi assosierer Vallī utelukkende med denne planten, og først senere blir hun personifisert som Murukaṇs make. I *Kantapurāṇam* sies Murukaṇ å ha blitt til et *vēṅkai*-tre i beretningen om da guddommen og Vallī ble gjenforent (Clothey 1978:32).<sup>130</sup>

På Sri Lanka blir myten om Vallī lokalisert til Katagarama i den sørlige delen av Sri Lanka: I et tidligere liv levde Vallī Ammā i India sammen med Murukaṇ. På denne tiden var de hellige mennene og gudene i konflikt, og en vismann forbannet de to slik at de måtte leve adskilt. Vallī måtte leve på Sri Lanka, og ble født der av gudenes kraft i et senere liv. Ifølge myten ble hun født av en hjort og ble så funnet av veddaene, urfolkene, i jungelen. De tok henne til seg og hun ble oppdratt av vedda-høvdingen som han egen datter. Stedet hvor hun ble født lokaliseres til Katagarama i det sørlige Sri Lanka.

Da Vallī Ammā var en ung kvinne kom en indisk *svāmin* ved navn Nārada til Sella ved Katagarama for å meditere der. I en hirseåker fikk han se den unge og vakre Vallī som jaget etter fugler, og han dra da tilbake til Inida og fortalte Murukaṇ om Vallīs skjønnhet. Murukaṇ reiste da til Sri Lanka og fant igjen sin elskede i Sella. Han kom dit i skikkelse av en gammel vismann. Vallī kjente ham derfor ikke igjen, og avviste tilnærmelsene hans. Murukaṇ laget så en plan sammen med broren sin, Gaṇeśa, for å vinne henne tilbake: Vallī var livredd for elefanter, og derfor bestemte de seg for at Gaṇeśa skulle fovandle seg til en villelefant og skremme Vallī inn i Murukaṇs armer. Først da hun var i armene hans kjente hun ham igjen. Murukaṇ skjulte henne i en åpning i tamarind-treet og hun ble hans andre kone.

I denne delen av myten kommer et vanlig tema i hindulitteraturen inn: *Līla*, gudenes lek. Både temaet i historien der de skjuler seg i treet og Murukaṇs guddommelige lek, *līla*, er viktige elementer i *Kantapurāṇam*. Elementet med gudenes lek er ikke med i *Skanda Purāṇa*. Mange hinduer ser forholdet mellom Vallī og Murukaṇ som en parallell til sitt eget forhold til guddommen: Guddommen leker med dem (Frydenlund 2003:26).

---

<sup>130</sup> Både røde og gule blomster er fremdeles i bruk under tilbedelsen i Murukaṇ-templene i dag. De gule blomstene fra *vēṅkai*-treet brukes i bryllupsseremoniene for å hylle brudgommen. Når treet blomstrer regnes det for å være lykkebringende for unge par.

Murukan̄s ekteskap med Teyvayānai, og ikke minst kjærlighetshistorien med Vallī, er et velkjent tema både i Tamil Nadu og på Sri Lanka. Mytene gjenfortelles og gjenskapes også hyppig i diaspora.

## Gudinnerenes roller i hindutradisjonen

De mannlige guddommene i hindutradisjonen representeres som regel i templene sammen med sin hustru, eller *śakti*, 'kraft'.<sup>131</sup> Murukan̄s to *śaktier* står for to ulike krefter og har ulik historie. De har også hver sin tilknytning til tamilsk historie. Siden Murukan̄ har to hustruer, Vallī og Teyvayānai, er de fleste representasjonene av ham sammen med begge *śaktiene*. Teyvayānai er da plassert til venstre for Murukan̄ (på den siden som gudenes *śaktier* vanligvis plasseres), og Vallī på hans høyre siden.

I hinduismen på Sri Lanka skilles det mellom 'inviterte' (*kūppītu teyvankaḷ*) og 'selv-fødte' (*tāntōnri teyvankaḷ*) guddommer. De 'inviterte' guddommene er de transcendentale guddommene i tekstene som inviteres gjennom brahminenes rituelle praksis ifølge de śivaitiske *āgamaene*.<sup>132</sup> Disse guddommene er spesielt opptatt av rituell renhet, og tradisjonelle templer til de 'inviterte' guddommene har vært stengt for de såkalt urene kastene. De 'selv-fødte guddommene' er landsbyguddommer som ikke er opptatt av urenheter, og som blant annet har manifestert seg gjennom besettelser og transe. Dette ville ha vært umulig for de 'inviterte' guddommene på grunn av kroppslige urenheter. I helligdommen Katagarama på Sri Lanka er Murukan̄ tilstede både som en 'invitert' guddom samtidig som han overskrider kaste og klasse (Frydenlund 2003:45).<sup>133</sup>

## Hustruenes rolle som guddommens *śaktier*

Murukan̄ tilbes i mange former: Han er et barn, en kriger, en husholder, en lærer og en asket. Det finnes ulike representasjoner av disse ulike formene i seks templer på høylandet, *arupṭai viṭu*, i det som en gang markerte grensene i tamilenes land i Tamil Nadu i India. Det mest populære og besøkte av disse templene ligger i Paḷani. I Paḷani-tempelet finnes en form av Murukan̄ hvor han er framstilt som en asket. Som asket er han ikke i selskap av sine *śaktier*

<sup>131</sup> *Śakti* (sanskrit, tamil: *cakti/catti*) knyttes til gudinnerenes kraft i hindutradisjonen: Når Durgā beseirer bøffeldemonen gjør hun det ved hjelp av de mannlige gudenes samlede kraft.

<sup>132</sup> *Āgama* refererer til 'kilde' eller 'begynnelse', navnet på en klasse med tekster som anses som åpenbarte av śivaitene. De referer også til alle tekster som anses som hellige av hinduene. De er ofte ikke-vediske tekster som anses som åpenbarte av en bestemt hindu-sekt (Klostermaier 1994: 592, 70).

<sup>133</sup> Murukan̄ tolkes ofte i relasjon til opphevelse av konflikter mellom kaste og klasse, i relasjon til hans ekteskap både med en høykaste-kvinnen, Teyvayānai, og med datteren til en vedda (Frydenlund 2003:45).

Vallī og Teyvayānai. *Mūrtien* ved dette tempelet sies å ha blitt laget av en *siddha* ved navn Pōkar ved begynnelsen av Kali yuga.<sup>134</sup>

Guddommen i Paḷani er også kjent som Vaidyanātaṇ, helbrederen.<sup>135</sup> For at guddommen skal kunne ha sine helbredende evner må kreftene hans imidlertid være i balanse. De kan i følge tradisjonen komme i ubalanse som følge av årstidene eller astral inflytelse. Ved ugunstige aspekter kan guddommens helbredende evner snus til en kilde til sykdom og død, og både den daglige tilbedelsen og den som utføres ved spesielle anledninger fokuserer derfor på å beskytte hans helbredende evner. To ganger i året, i den varme og den kalde årstiden, sies *mūrtien* å trekke seg sammen av kulde eller å utvide seg av varme. Det settes da i gang spesielle prosedyrer for å forhindre ubalanse hos guddommen. De to årlige hendelsene har blitt tidspunktet for de to viktigste festivalene ved tempelet og tiltrekker seg mange pilegrimsreisende.

Under *Tai Pūcam*, vinterfestivalen, kommer pilegrimer fra en 'kald' kaste med uraffinert sukker, *carkkarai*, som offer til guddommen. *Carkkarai* anses for å være en varmeproduserende substans. Under sommerfestivalen, *Paṅkūṇi Uttiram*, på den varmeste tiden av året kommer pilegrimer fra en 'varm' kaste med krukker med vann fra Kāvēri-elven til guddommens rituelle bad. Dette vannet sies å være svalende vann fra elven Ganges. Ved å 'varme opp' guddommen når han er kald, og 'kjøle' ham ned når han er varm sørger man for å opprettholde de helbredende sidene ved *mūrtien*.

## Betydningen av Murukaṇs śaktier

I den tamilske tradisjonen er det hustruene som har rollen med å 'kjøle ned' en tilstand av overopphetethet. Gjennom en hustrus faste og annen religiøs utøvelse kan en gift kvinne utføre religiøse handlinger på vegne av sin mann eller sine barn. Også mødrene har en viktig rolle i hindu-tradisjonen.<sup>136</sup> Gjennom en hustru og mors asketiske praksis vil hennes familie bli spart for uønskede tilstander, da den asketiske praksisen 'brenner' disse vekk.<sup>137</sup> Også Murukaṇs to koner har denne oppgaven. Siden Murukaṇ ikke har sine hustruer hos seg i tempelet i Paḷani er det påkrevet med spesielle ritualer for å holde guddommen i balanse. I

<sup>134</sup> En *siddha* er en person som har nådd det høyeste nivået innen en spesiell *sādhana*. Det kan også bety halvt guddommelige skapninger (Klostermaier 1998:171).

<sup>135</sup> Den sies å ha blitt laget av en spesiell kombinasjon av ni spesielle substanser, *navapaśaṇam*, som finnes på høyden som huser tempelet. Substansene skal ha helbredende krefter som overføres til de tilbederne som kommer i kontakt med *mūrtien* (Moreno 1985:113).

<sup>136</sup> I en av mytene om hvordan Murukaṇ fikk Vēl sies det at hans mor, Pārvati, overrakte ham spydet. Ifølge denne versjonen av myten er det da hennes kraft som er opprinnelsen til den kraften fyller Vēl.

<sup>137</sup> På sanskrit er ordet for askese *tapas*, som betyr 'varme'.



den tradisjonelle medisinen i hindutradisjonen, *ajurvedisk* medisin, anses dårlig helse, for 'varme' eller 'kalde' og nervøse tilstander for å være et resultat av feil diett, dårlige handlinger og ofte som de direkte konsekvensene av ugunstige inflytelser. De ugunstige innflytelsene går under navnet *cāpam*, 'forbannelse'. De spesielle velsignelsene som Murukan på Paḷani sies å gi bidrar til å fjerne eller å minske effekten av *cāpam*.

I tillegg til at det kommer pilegrimmer fra 'varme' og 'kalde' kaster for å bidra til å holde Murukans destruktive sider under kontroll har tempelet ved Paḷani hatt en *aṭimai* boende. En *aṭimai* er en hengiven tjener som kan videreformidle gudens velsignelser.<sup>138</sup> En kvinnelig *aṭimai* ved navn Valliyammā har vært tilknyttet Paḷani-tempelet. Ifølge tradisjonen valgte Murukan Valliyammās hjerte som bolig.<sup>139</sup> Murukan valgte Valliyammās hjerte slik at hjertet hennes kunne være mottaker av den overflødige varmen som kan skade ham. Gjennom faste og utholdenhet har hun blitt den som 'kjøler' guddommen ned, på samme måte som en hustru kan 'kjøle' ned sin mann. Hun utfører *vrata* og *nōṇpu* for Murukan som en del av sine religiøse plikter, akkurat som en god hustru ville gjøre det for sin mann.<sup>140</sup>

## Ulike tolkninger av myten

Thulasi, en ung kvinne jeg snakket med under tempelfestivalen i 2006, hevdet at Murukans ekteskap med sine to koner symboliserte at man har rett til å velge mellom de to måtene å inngå ekteskap på: Man kan enten gifte seg av kjærlighet, eller få hjelp av foreldrene til å finne seg en ektemann. På bakgrunn av hennes utsagn kan det synes som om Murukan og hans to ekteskap kan danne et slags idealforbilde for menneskelig moral og sedvane. Jeg tok derfor opp dette temaet i noen av de lengre samtalene jeg hadde med mine informanter.

”Selv om vielsesritualet har samme struktur som det ritualet som utføres vanligvis under et hindubryllup vil ikke det si at dette ritualet danner en modell for bryllupene generelt,” understreker Pulendran. ”I forhold til vårt bryllup og Murukans bryllup er både betydningen og handlingene litt annerledes. For han har jo to kvinnelige krefter, eller *śaktier*. Den ene har han blitt gift med og den andre har han funnet. Men det betyr for eksempel ikke at tamiler praktiserer flerkoneri.”<sup>141</sup>

<sup>138</sup> Ordet *aṭimai* er avledet av *cāmiyāṭi*, 'danseren av guds dans' (Moreno 1985:117)

<sup>139</sup> Murukan er guddommen for hjertet, og selv om han gjør krav på å bebo både templer og ulike landskap er hans største ønske å ta bolig i sine tilbederes hjerter. Et populært tilnavn til Murukan er Guka, 'den som bor i hjertets hule'. Han blir ofte tilbedt som Guru-Guka, 'Læreren som bor i hjertet' (Moreno 1985:117).

<sup>140</sup> Jeg vil komme nærmere inn på praksisen omkring *vrata* i et eget avsnitt.

<sup>141</sup> Meena kunne imidlertid fortelle at å inngå ekteskap med mer enn en kone var mulig i tamilsk kultur i tidligere perioder. Det måtte da være helt spesielle forhold tilstede, som at hustruen var for syk til å kunne ta seg av barna eller trengte langvarig pleie selv. Noen generasjoner tilbake i hennes familie hadde nettopp dette skjedd.

Det viste seg også at både Sangeetha og Malathy var uenig i Thulasis tolkning . Malathy understrekte at *Murukan*s to parallelle ekteskap ikke danner modell for den ekteskapstradisjonen som praktiseres blant tamilene: ” *Murukan*, *Teyvayānai* og *Valli* representerer ulike krefter: *Jñānaśakti*, *kriyāśakti* og *icchāśakti*, ” forteller hun.”Det som egentlig skjer under vielsesseremonien er at disse kreftene forenes. Det er hentet fra vår filosofi, *Saiva Siddhanta*. ”

Śaiva-siddhāntas filosofi hevder at alle skapninger, inkludert Śiva, har en sjel. Sjelens hovedkarakter er *cīt*, bevissthet. *Cīt* manifesterer seg gjennom to primære krefter: *Jñānaśakti*, kraften til å vite og *kriyāśakti* kraften til å handle. Śivas kraft er i sin essens en enkelt kraft, men på grunn av et tilsynelatende skille mellom kunnskapssfæren og handlingssfæren kan de to delene synes å oppta hver sine oppgaver innenfor hvert sitt område. Den tilsynelatende motsetningen mellom kunnskap og handling utgjør en helhetlig menneskelig evne til bevissthet, ifølge Śaiva-siddhāntas filosofer (Davis 1991:xi-xii, 10-11).

De sentrale begrepene innen Śaiva-siddhānta er *mokṣa* eller *mukti* (frelse), *prasāda* (guds nåde) og *bhakti* (tilbedelse). Śiva viser seg gjennom en *guru* for å instruere sjelene. Ved å ’bli’ guddommen kan sjelen frigjøres fra *samsara*, sjelevandringen. *Prasāda* gir erkjennelse om Śiva, mens *bhakti* er nødvendig for å motta Śivas *prasāda*. Śaiva-siddhāntas budskap er at man må bære Śiva i tankene, gjennom en indre tilbedelse av guddommen, for å kunne oppnå frelse. *Seva*, å tjene det guddommelige, er et like sentralt tema (Jacobsen 2003: 147).

Ifølge Śaiva-siddhānta-filosofien er verden gjennomstrømmet av Śivas tilstedeværelse. Menneskene lever i en tilstand der de er bundet til denne verden, og det høyeste målet for den menneskelige sjelen er å oppnå *mokṣa*, frigjøring fra disse båndene. En Śiva-tilbeder handler med og i forhold til krefter, objekter og kategorier som er definert for ham eller henne gjennom den śivaittiske ontologien. En tilbeders mål med å praktisere ritualer er basert på de mulighetene for frelse som er formulert i den śivaittiske soteriologien. Innen śivaittisk litteratur er det to forskjellige tilnærmingsmåter til frelsen: Gjennom filosofisk kunnskap, *jñāna*, og gjennom rituelle handling, *kriyā*. Begge deler er integrerte i og avhengige av hverandre. Śaiva-siddhāntas filosofi hevder at alle skapninger, inkludert Śiva, har en sjel. Sjelens hovedkarakter er *cīt*, bevissthet. *Cīt* manifesterer seg gjennom to primære krefter: *Jñānaśakti* og *kriyāśakti*.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Śivas kraft er i sin essens én enkelt kraft, men på grunn av et tilsynelatende skille mellom kunnskapssfæren og handlingssfæren kan de to delene synes å oppta hver sine oppgaver innenfor hvert sitt område. Den tilsynelatende motsetningen mellom kunnskap og handling utgjør en helhetlig menneskelig evne til bevissthet, ifølge Śaiva-siddhāntas filosofer (Davis 1991:xi-xii, 10-11).

Kantapurānam er ikke bare en biografi over Murukans mytologiske bedrifter, men kan også sies å være et verk som omhandler de grunnleggende doktrinene i Śaiva-siddhānta. Også forholdet mellom Murukan, Teyvayānai og Vallī kan forklares utifra Śaiva-siddhāntas lære. Murukan har tre former for kraft, kalt *jñānaśakti*, 'opplysende kunnskap', *kriyāśakti*, 'handlingens kraft' og *icchāśakti*, 'begjærets (eller viljens) kraft'. I form av Vēl representerer Murukan den himmelske kunnskapen og visdommen, *jñāna*. *Jñānaśakti* er iboende i Vēl. Kraften i Murukans spyd kan ødelegge det onde i verden, men han kan bare gjøre dette ved hjelp av *kriyāśakti*, ved handle, og *icchāśakti*, ved en vilje til eller et begjær etter å handle. *Kriyāśakti* blir symbolisert ved Teyvayānai og *icchāśakti* ved Vallī. I Katagarama på Sri Lanka symboliseres foreningen av disse kreftene i utallige ritualer (Good 1987:59, Frydenlund 2003:45).<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> Ifølge Good finnes det paralleller mellom Murukans tre *śaktier* og de tre *śaktiene* som en konge tradisjonelt skulle ha: *mantraśakti*, mantraenes og statskunstens kraft, *utsāhaśakti*, energiens og motets kraft, og *prabhuśakti*, overherredømmets kraft (Good 1987:59).

*Mūrtienebæres fram. Det er festet elektriske lys til dem. Først tas det ut tre større bronse mūrtier: Gaṇeśa, Murukaṇ ledsaget av sine śaktier, og Durgā. Hver av figurene blir båret av fire menn, to foran og to bak. De løftes opp ved at det festes tynne metallstenger inn i kassene som figurene står på. Så tas en mindre bronsemūrtii av Sandeswarar fram, også den festet på en kasse og med bærestenger av metall. Den bæres av fire unge menn. Prosesjonen går rundt inne i tempelet med de fire musikerne forrest i prosesjonen. To av musikerne spiller på store timglassformede trommer som henger horisontalt foran kroppen til musikerne, og to spiller på lange treblåserinstrumenter. Blåserinstrumentene har en gjennomtrengende og karakteristisk lyd. Bak musikerne går de to kvinnene med oljelampene og bak dem igjen følger prestene. Alle de tre største mūrtiene bæres side om side rundt i tempelet.. Bak hver av mūrtiene går det en person som holder fargerike parasoller som er dekorert med ulike symboler over alle figurene. Det er fullt i tempelet, men alle gjør plass til prosesjonen. I passasjen bak hovedalteret må figurene bæres etter hverandre. Gaṇeśa bæres først, så Murukaṇ, Durgā og til slutt Sandeswarar. Bakerst i prosesjonen går gruppen med bhajan-sangere, og til slutt de tilbederne som ønsker det. Mange holder hendene foran kroppen med håndflatene vendt mot hverandre.*

*Mens prosesjonen går rundt tenner tempelpresten ilden i et vedi-alter som er bygget opp i et hjørne av tempelet. Det er plassert ved siden av alteret for bronsemūrtiene. Det er bygget opp et avgrenset rom rundt ildalteret som presten står inne i. Det er av tre og er åpent mot sidene, slik at alle kan se inn i det. Trekonstruksjonen er pyntet med blader og blomster. Rundt hele kanten av avlukkert er det plassert kokosnøtter i små metallkrukker. Foran ild-alteret står et lite bord fylt med ritualgjenstander klare til bruk.*

# FESTIVALEN SOM ET RITUELT ROM

*Kriyā*, ritualer, er en sentral del av hindu-tradisjonen. Livet til en mannlig *brahmin* er styrt av de daglige ritualene, mens det for andre yrkesgrupper har en mindre sentral plass i hverdagen. For hinduerne er bevisstheten om ritualenes betydning en ledetråd i deres tilnærming til egen religiøsitet. Det sentrale aspektet ved religionen er ikke basert på teksttradisjonen, skriftene, eller på trosaspektet, men på daglig utøvelse av ritualer. Å være hindu er derfor knyttet til det å besitte en kunnskap om hva man skal gjøre og hvordan det gjøres<sup>144</sup>.

I Śiva Purāṇa deles kunnskap inn i to kategorier: Indirekte (*parokṣa*, 'utenfor ens eget synsfelt') og direkte. Indirekte kunnskap sies å være ustabil, mens direkte kunnskap anses for å være veldig fast. Kunnskap som er ervervet gjennom refleksjon eller analyse går under kategorien indirekte kunnskap. Direkte kunnskap vil oppstå gjennom en korrekt utførelse av ritualer. For den som innser at man ikke kan oppnå *mokṣa* (frigjøring fra gjenfødelse) uten direkte kunnskap bør strebe etter å mestre rituell praksis, og gjennom dette søke å oppnå frelse (Davis 1991:163 [Śiva Purāṇa Vāyaīya 1.31.98-100]).

Det finnes et stort antall ritualtekster i hinduismen, og ritualer er beskrevet i alle de klassiske tekstene som omhandler *dharma*. Ritualtekstene beskriver hver minste detalj i de ulike ritualene: Den nøyaktige gangen i et rituale, hvilke gjenstander og substanser som skal brukes og hvilke hellige lyder, *mantraer*, som skal resiteres.

Noen av ritualene karakteriseres som *nitya*, det vil si at de er obligatoriske.<sup>145</sup> Andre ritualer gis betegnelsen *naimittika*. De utføres med et bestemt formål, *kāmya* (Klostermaier 1998: 152). Hovedformålet med å utføre ritualer og riter er å oppnå kontakt med det guddommelige og å ta del i de kosmiske rytmene. Noen ritualer utføres med et bestemt formål, som tilbedelse, *pūjā*, og et edsrite kalt *vrata*. Begge disse ritualene går under kategorien *naimittika*.

De fleste hinduer utfører *pūjā* for å vinne en guddoms gunst, mens en *vrata* er et edsrite hvor tilbederen ber om en gunst for så å fullføre et løfte som gis til guddommen dersom ens bønner

---

<sup>144</sup> ” De fleste av verdens hinduer er født inn i hinduismen. De er hinduer fordi foreldrene deres er hinduer eller var det. I tillegg til å være knyttet til rituell praksis er hinduismen knyttet til sted. Det vil si at man som hindu i tillegg til å lære seg *hva* som er riktig å gjøre, *hvordan* man skal gjøre det, også må erverve seg kunnskaper om *hvor* dette skal gjøres.” (Jacobsen 2003:13).

<sup>145</sup> Det vil si at dersom en *brahmin* ikke utfører de foreskrivene ritualene på et helt år, så vil han miste sin tilhørighet til prestekasten.

blir hørt (Eliade 1987, vol2: 131). Hindutradisjonen skiller også mellom ritualer man utfører selv, og ritualer som blir utført av andre.<sup>146</sup>

## Pūjā

*Pūjā*, tilbedelse, er det viktigste kjerneritualet i populær teistisk hinduisme.<sup>147</sup> Ordet *pūjā* kommer av *pūj*, som betyr 'å ære' eller 'å respektere'. Betydningen av ordet er 'oppvartning', men det brukes ofte synonymt med 'tilbedelse'. Ifølge Babb (1975) utgjør *pūjā* det strukturelle grunnfjellet i en religiøs praksis som presenterer seg selv empirisk som en blanding av verbale formularer, stiliserte gester og fysisk manipulering av visse objekter og materialer (Babb 1975:31). Som en hengiven handling kan *pūjā* bestå i både å tjene guddommen og i å vinne hans eller hennes gunst for å oppnå noe. *Pūjā* blir utført daglig i templene eller hjemme, av folk fra alle samfunnslag. Det er den mest vanlige og gjentakende rituelle handlingen i hindutemplene (Fuller 1993: 57, Davis 1991:3).

*Pūjā* karakteriseres av tilbedelse av ikoniske billedframstillinger, eller *mūrtier*. Ordet *mūrti* betyr bokstavelig talt 'legemliggjøring', eller 'kroppssliggjøring' (Klostermaier 1994: 312). Både i templene og på husaltrene består *mūrtiene* i hovedsak av antropomorfe figurer, som representerer ulike guddommer som er 'legemliggjort' gjennom ritualer. I templene blir guddommene 'invitert' inn i *mūrtien* gjennom komplekse ritualer som utføres av de rituelle ekspertene, *brahmin*-prestene. Når gudenes kraft har manifestert seg i en *mūrti*, må kraften opprettholdes gjennom ritualer. Templene i hindutradisjonen bygges ikke primært som forsamlingslokaler, men som boliger for de kroppsliggjorte guddommene.

## Et edsrite - vrata

Hindu-tradisjonen rommer mange ulike former for kroppslig praksis som kan gå under betegnelsen fysiske prøvelser. Å avgi et løfte til guddommen er sentral i mange av disse: Det rettes en bønn til de guddommelige kreftene. Dersom bønnene oppfylles utføres prøvelsene eller ritualene. Fullførelsen av et løfte gjøres da i form av fysiske prøvelser som takk for at man har blitt bønnhørt. Denne løftepraksisen er en del av et edsrite som kalles *vrata*.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Betegnelsen på tilbedelse på vegne av andre, slik den blir utført av śivaitiske prester i templene, er *parāthapūjā*. Tilbedelse man utfører på vegne av seg selv kalles *āthamārthapūjā* (Davis 1991:185, 181).

<sup>147</sup> Et kjerneritualet kan sies å være ett enkelt ritualet som brukes på mange ulike måter, med varierende grad av kompleksitet og til mange ulike formål (Babb 1975:31).

<sup>148</sup> Ordet *vrata* kommer fra sanskrit. Opprinnelsen til ordet *vrata* er uklar, men en betydning av ordet kan utledes av roten *vr*, 'å velge' eller 'å ville'. På sanskrit blir betydningen av ordet *vrata* i denne tolkningen 'det som er villet' eller 'vilje' (Pearson 1996 [Wadley 1983]). *Nērtikkaṭaṇ* er satt sammen av ordet *nērtti* og *kaṭaṇ*, som

Fullførelsen av en *vrata* kan gjøres på ulike måter, og arter seg forskjellig for menn og kvinner.<sup>149</sup>

En *vrata* gjennomføres vanligvis regelmessig for å oppnå bestemte ting. Det er vanlig å avlegge løfte om å utføre *vrata* på en bestemt ukedag, en gang i måneden eller ved en høytid. Formålet med praksisen kan være å blidgjøre guddommene eller å bli velsignet, og ritet kan utføres for ethvert formål som har med ens eget eller andres velbefinnende å gjøre. Både i Sør-Asia og i diaspora inkorporeres fullførelsen av edsrundene i en festival. Det er vanlig praksis på Sri Lanka at en *vrata* fullføres under den årlige festivalen for den guddommen man har avlagt løfte til. I diaspora skjer dette som regel under de årlige tempelfestivalene.

---

betyr ”gjeld”. På tamil går *vrata* under betegnelsen *viratam* eller *nērtti*. De tamilske begrepene *nērttikkaṭaṇ* og *vēṇṭutal* rommer såvel som å avlegge som å fullføre løftet (Raj 2008:43).

<sup>149</sup> Pfaffenberger (1982) beskriver flere ulike ritualer som det er vanlig på Sri Lanka å utføre når man skal fullføre en *vrata*: 1. *Kāvaṭi*-dans (*kāvaṭi āṭṭam*), 2. Tempeltjeneste (*tonṭu*), 3. Bæringen av en melkekrukke (*pāl chempu*). 4. Nåler i huden. 5. Brenne kamfer foran tempelet. 6. Tilbedelse ved å gå rundt tempelet baklengs, der man ”spiser fotsporene” til guddommen (*aḷittu kumpṭitūtal*). 7. Å rulle rundt tempelet (*aṅkappiratiṭṭai*). 8. Arrangere en spesiell *pūjā*. 9. Almisser til de fattige (*tāṇam*). 10. Betale utgiftene til en festivaldag (*tīruvīla ceytal*). 11. Kjøpe inn utstyr til tempelet. 12. Knuse store mengder kokosnøtter (*Teṅkay aṭittal*). 13. Lage en lampe av mel og olje (*mā vīlākkū*) 14. Bygge et skjul for tilbederne (*Maṭam kattūtal*). 15. Lage ris-suppe eller ris-velling til guddommen (Pfaffenberger 1982:176).

# De rituelle utøverne

*Dharma*, 'lov' er et sentralt begrep innen hinduismen.<sup>150</sup> Begrepet dekker den kosmiske orden, såvel som den sosiale og moralske orden, og reglene som knyttes til dem. I hindufilosofien er *dharma* den grunnleggende tanken om en kosmisk orden og individets plikter i denne.

*Dharma*-begrepet dukket opp allerede i R̥g Veda, hvor det refererte til de handlingene, hovedsakelig av rituell art, og lovene som opprettholder den guddommelige orden, *ṛta*.<sup>151</sup> Med tiden kom *dharma*-begrepet til å erstatte *ṛta*, og ble synonymt med den underliggende orden, såvel som med de menneskelige aktivitetene som sies å opprettholde *dharma*.<sup>152</sup>

Hindutradisjonen refererer til seg selv som *sanātana dharma*, 'den evige loven' (Klostermaier 1998: 58)<sup>153</sup>. *Sanātana dharma* er den kosmiske orden, hvor hvert individ samtidig har sin plass og sine plikter.

Ideelt sett skal alle hinduer leve etter *sanātana dharma*, og hvert individ har sin 'egen-dharma', kalt *svadharma*. Ut ifra alder, kjønn og rang i samfunnet har alle hinduer detaljerte og spesifikke påbud for adferd, moral og plikter overfor de guddommelige kreftene som styrer kosmos såvel som overfor samfunnet (Klostermaier 1998:58, Glomseth 2005:25).<sup>154</sup> Som Ram Gupta (2006) har påvist har *dharma*-begrepet fremdeles gyldighet blant unge hinduer i Norge i dag.

Innen hindutenkningen anses samfunnet som en del av den guddommelige orden. Dette systemet kalles *varṇāśramadharma*.<sup>155</sup> Det ble brukt om fire klasser som fordelte ulike grupper i det post-vediske samfunnet inn i et hierarki. De fire *varṇa*ene besto av *brāhmaṇa*er (prester, akademikere og lærde), *kṣatria* er (soldater, administratorer, adelige), *vaiśya*er (landeiere, forretningsfolk og håndverkere/kunstnere) og *śūdra*er (tjenere, landarbeidere og

---

<sup>150</sup> Ordet rommer også de vestlige konseptene 'religion', 'plikt', 'lov', 'rett', 'rettferdighet', 'praksis' og 'prinsipp'. (Doniger 1991: xvii).

<sup>151</sup> Sanskritordet *ṛta* betyr 'guddommelig lov' eller 'kosmisk lov', og ble brukt om den iboende aktive kraften eller sannheten som informerer og skaper orden i universet såvel som i det menneskelige samfunnet (Johnson 2009: 272).

<sup>152</sup> I vedisk tid var *yajña* (det vediske offeret) sentralt for å opprettholde *ṛta*.

<sup>153</sup> *Sanātana Dharma* refererer til en Veda-basert form for hinduisme, som regnes for å være universell og evig. Konseptet er populært blant mange hinduer fra middelklassen, og blant diaspora-hinduer (Johnson 2009: 287).

<sup>154</sup> *Svadharma*, består av *sādhāraṇa dharma*, en generell moral, og *viśeṣa dharma*, 'spesifikke plikter', som vil si påbud utifra alder, kjønn og rang i samfunnet (Jacobsen 3002: 208, Glomseth 2005: 25, Sharma 2003: 104, Klostermaier 1998: 48). *Viśeṣa dharma* består av fem påbud, *yama*, og frem forbud, *niyama*: 1. Fasthet, 2. Tigivelse, 3. Velledighet, 4. Renhet og 5. Å ikke stjele, 6. Kontroll over sansene, 7. Måtehold, 8. Visdom, 9. Sannferdighet og 10. Frihet fra sinne (Klostermaier 1998: 58).

<sup>155</sup> Ordet *varṇāśramadharma* er satt sammen av *varṇa*, *āśrama* og *dharma*. *Varṇa* betyr 'farge'.



innleid arbeidskraft).<sup>156</sup> *Āśrama* er et begrep som brukes om fire livsstadier som enhver mannlig hindu ideelt sett skal gå gjennom, men var opprinnelig betegnelsen på de brahminske asketenes tilholdssted. Senere ble *āśrama*-systemet knyttet til en idé om at livet hadde fire mål: *dharma*, *artha*, *kāma* og *mokṣa*. *Dharma* fikk da betydningen av oppfyllelse av rituelle og sosiale plikter, *artha* økonomisk rikdom og politisk makt, *kāma* estetisk eller erotisk nytelse og *mokṣa* løsrivelse fra gjenfødelse (Klostermaier 1998: 198).

De fire målene ble kalt *puruṣārtha*. De skulle ifølge den nye filosofien oppfylles etter tur, og ble knyttet til fire livsstadier: 1. *Brahmacarya* ('sølibat', betegner en ung ugift mannlig student). Som *brahmacarya* er ens plikt og mål å følge *dharma*. 2. *Grhastha* (den mannlige husholderen). Livsstadiet som *grhastha* innledes gjennom inngåelsen av ekteskapet. I dette livsstadiet skal *dharma*, *artha* og *kāma* realiseres. 3. *Vānparastha* (et stadie sent i livet der familiefaren, etter å ha oppfylt sine verdslige plikter, trekker seg tilbake til et asketisk liv i skogen) og 4. *Samnyāsin* (en omvandrende asket, det siste livsstadiet). Som *vānparastha* skal en oppgi *artha* og *kāma*, og som *saṃnyāsin* søke å realisere *mokṣa*. Livsstadiene er i hovedsak gyldige kun for menn. Det ble skrevet ned egne regler for kvinner, kalt *Strīdharmā* (Klostermaier 1998: 198, Jacobsen 2003: 85).

Idéene som *varṇāśramadharmā* formidler ble første gang systematisert i en tekst som går under betegnelsen *Manusmṛti*.<sup>157</sup> Teksten regnes som en del av *Dharmaśāstra*ene.<sup>158</sup> Den ble skrevet ned av flere forfattere. *Manusmṛti* tilskrives den mytologiske personen Manu, 'den vise'.<sup>159</sup> Som andre antikke tekster fra India ble de forfattet av prester, og for en stor del for prester som assisterte *grhastha*er. *Manusmṛti* kan sies å være en av hjørnesteinene i brahminenes visjon om hva et menneskelig liv skal være. (Doniger/ Smith 1991: Iix).

---

<sup>156</sup> Systemet ble adoptert i de ulike regionene i India. For eksempel betegner det tamilske ordet xxx og xxxx betegner xxx (Schalk 2004:71-72).

<sup>157</sup> *Smṛti* var opprinnelig betegnelsen på en tradisjonell hellig tekst, og dette navnet søker å etablere teksten som likeverdig med de vediske tekstene.

<sup>158</sup> *Śāstra* betyr 'lære' eller 'styre'. Ordet brukes om en tekstgruppe som regnes for de autoritative kilder til *dharma*, eller om enkeltverk, særlig de verkene som regnes som lovtekster. *Manusmṛti* går også under betegnelsen *Mānavadharmāśāstra*. Idéene som finnes i *Manusmṛti* bygger videre på idéer som allerede var formulert i *Dharmaśāstra*ene. Rundt begynnelsen av vår tidsalder ble *Dharmaśāstra*ene utvidet og skrevet om i verseform, og ble kjent som *Dharmaśāstra*ene (Brockington 1989:92, Klostermaier 1998:166).

<sup>159</sup> Manu er navnet på en konge som regnes som den mytologiske forfaren til menneskerasen, den første mann. Ordet *mānava*, 'nenstammet fra Manu' er et vanlig ord for 'menneskelig', og kan sies å være det begrepet på sanskrit som tilsvarer den vestlige betegnelsen *Homo Sapiens*. Tittelen på teksten rommer derfor en tvetydighet: *mānava*, 'av Manu', betyr også 'av den menneskelige rase'. Manus lover kan derfor også oversettes som 'Menneskehetens lover' (Doniger/ Smith 1991:xviii).

# Mennesenes ritualer, roller og ansvarsområder

Det viktigste livsstadiet for en mannlig hindu er livsstadiet som *grhastha*. Som nevnt over innledes dette livsstadiet gjennom inngåelsen av ekteskapet, hvor *dharma* (rituelle og sosiale plikter), *artha* (økonomisk rikdom og politisk makt) og *kāma* (estetisk og erotisk nytelse) skal realiseres. Mannens viktigste rolle i dette livsstadiet skal bestå i handlinger som bidrar til å opprettholde samfunnet. Som familiens overhode har mannen også rolle som beskytter.

I diasporatempelen kan mennesenes rituelle plikter omfatte å delta i ulike funksjoner som bygger opp under tempelets drift, som å sitte i styret eller å utføre forefallende arbeid i tempelet. De fleste av de offisielle funksjonene i tilknytning til tempelet utføres av menn, enten det gjelder prestene, tempelmusikerne eller de offisielle talspersonene. Menn kan også delta som hjelpeprester under ritualene, og bærer dessuten *mūrti*ene rundt i prosesjonene både inne i tempelet og utenfor. Mange av beskrivelsene i denne oppgaven av det som utføres under de forskjellige festivaldagene er derfor observasjoner og beskrivelser av menns religiøse utøvelse.

I tillegg har mannlige hinduer et personlig ansvar for å utføre mange viktige ritualer knyttet til familien. Et eksempel på dette er sønnenes ansvar for å utføre *śraddha* -ritualet for sine døde foreldre (se under), som utføres under *thiruvilā*.

De ulike religiøse pliktene og rollene som menn besitter er godt dokumentert både i hinduismens hellige tekster og i forskning. I denne oppgaven har jeg derfor i hovedsak valgt å ha fokus på kvinnes religiøse utøvelse. En viktig grunn til dette er at jeg, som kvinnelig feltarbeider, for en stor del fikk en mer personlig kontakt med de kvinnelige informantene jeg hadde samtaler med. I den grad jeg kommer inn på menns rituelle plikter i samtaler med mine informanter, ses derfor mennesenes roller ofte i lys av kvinnes beskrivelser. I utgangspunktet hadde jeg ikke tenkt at denne oppgaven ville komme til å ha et spesifikt kjønnsperspektiv, men gjennom erfaringene jeg gjorde meg underveis i feltarbeidet fikk dette større plass enn jeg opprinnelig hadde tiltenkt det. Hindutradisjonen skiller på mange grunnleggende punkter mellom kvinners og menns religiøse utøvelse, ansvarsområder og roller. Samtidig er både kvinners og menns religiøse roller og funksjoner i endring både i hjemlandet og i diaspora.

Siden de mannlige prestenes rolle og religiøse utøvelse skiller seg fra den rollen som lekfolk har, vil jeg under først beskrive deres roller og ansvarsområder. Deretter vil jeg komme nærmere inn på på hvilken måte kvinners religiøsitet skiller seg fra mennesenes.

# De religiøse ekspertene

I tamilenes religiøse verdenssyn er det kaotiske og det hellige tett forbundet, og for de fleste tamiler er den beste metoden å kontrollere kaos på gjennom ritualer. Templene blir bygget for å kontrollere guddommenes potensielt farlige hellige kraft, og for at velsignelsene som også finnes iboende i det hellige kan overføres til den enkelte tilbederen eller dennes familiemedlemmer. Prestene er sentrale i ritualene fordi de innehar den nødvendige rituelle kompetansen og ikke minst den rituelle renheten som gjør at de kan forholde seg til de guddommelige kreftene (Geaves 2007:197).

## Tempelprestene ved Śivasubrahmaṇaiyar Alayam

Prestene som ansettes ved Śivasubrahmaṇaiyar Alayam hentes fra Sri Lanka. Pr. i dag er to prester tilknyttet tempelet.<sup>160</sup> På Sri Lanka ville tempelprestene ved spesielle anledninger få assistanse av prester fra andre templer. I de tilfellene holder tempelprestene ritualene sammen med de innleide prestene. Det er ikke mulig å gjøre det samme i Norge, hvor det bare finnes hjelpeprester uten noen formell utdanning, derfor byttes i stedet prestene ut relativt ofte. Prestene ansettes på ettårs-kontrakter. Kontrakten kan forlenges til to år dersom brukerne og tempelets styre ønsker det, men etter det andre året erstattes de uansett. Grunnen til dette er at de over tid ønsker å ha ulike prester med ulike evner. Når det skal ansettes en ny prest averteres stillingen i avisene på Sri Lanka. Det er stor søknad og populært å komme til Norge. Da de utlyste stillingen i 2005 fikk de inn 26 søknader.

## Utdanningen av prester

Alle prester går gjennom en formell opplæring under oppsyn av en *guru*, 'lærer', som best kan beskrives som en åndelig veileder. For å være tempelprest i et brahmanistisk tempel må man være født inn i en *brahmin*-familie. Det er vanlig i både India og på Sri Lanka at et yrke går i arv innen en bestemt familie. Yrkestilknytningen kalles *jāti* i hindutradisjonen.<sup>161</sup>

*Brahmin*-gutter som skal bli prester lærer først de grunnleggende ferdighetene av faren sin eller av familien, men går senere på en spesiell skole, kalt *gurukula*, 'guruens hus', hvor

---

<sup>160</sup> Dette har endret seg siden jeg begynte min studie av tempelfestivalen: I 2006 hadde tempelet bare en prest som var fast ansatt, og hyret i stedet inn prester ved spesielle høytider m.m.

<sup>161</sup> *Jāti* kan oversettes med 'fødselsgruppe' eller '(posisjon ifølge) fødsel', men ordet blir vanligvis brukt synonymt med 'kaste' eller 'underkaste'. Hver *jāti* består av et antall *gotraer*, klaner (Johnson 2009: 155, Klostermaier 1998: 90).

det undervises i ritualsystemet, sanskrit og andre kunnskapsområder med relevanse for utøvelsen av ritualer. Opplæringen i en *gurukula* tar minimum fire år (Geaves 2007: 197, Johnson 2009: 135). Perumal forteller: ”For å kunne bli prest må en brahmin-gutt være innviet av en *guru*. Etter det går han og lærer å bli prest på en spesiell skole, i et *ashram*. Det kan være i tre år eller i fem. Men det er ikke nok bare å ha vært i *ashram*. I tillegg må man være i praksis i mange år.”<sup>162</sup>

I samtalen med brahmin-kvinnen Malathy kommer det fram at tradisjonen med å videreføre kunnskap til brahmin-gutter også er levende i Norge. ”Gutten min, som er syv år, han skal bli prest når han blir stor,” forteller Malathy. ”Da kan han gjøre *pūjā*, eller være med og hjelpe til med *pūjā*en i tempelet. Men den presten som gjør hoved*pūjā*en, som tempelpresten gjør under festivalen, må være gift og ha barn. I tillegg må han ha lært masse på forhånd.”

Sønnen til Malathy skal derfor først gå i lære hos en prest, før han reiser til Sri Lanka eller India for å fullføre utdanningen der. Pankusan, som var tempelprest ved tempelet på Ammerud fra 2006 til 2008 er nå prest ved et nyopprettet tempel for guddinnen Amman på Ellingsrudåsen.<sup>163</sup> Det er han som skal lære opp sønnen, forteller Malathy: ”Gutten min skal lære sanskrit hos han.” Selv om sønnen bare er syv år har han allerede begynt opplæringen: ”De leser sammen når han er i det andre tempelet, på Ellingsrudåsen.”

Utdanningen av prester innen hindutradisjonen skiller seg med andre ord mye fra den formen for utdanning som er vanlig i Norge. Til tider fører dette til endel komplikasjoner ved ansettelse av prester ved tempelet, siden de ikke nødvendigvis har papirer fra samme type utdanningsinstitusjoner i hjemlandet. Det er også fremmed for det norske byråkratiet at en spesialisert utdanning foregår hele oppveksten, og er knyttet til familiebakgrunn. Det er vanskelig å dokumentere når prestene skal få oppholds- og arbeidstillatelse i Norge.

Innen brahmanistisk hinduisme finnes det ingen tradisjon for kvinnelige prester, men det finnes mange eksempler på at kvinner får andre sentrale posisjoner ved templer eller helligdommer. Jeg vil komme nærmere inn på dette under.

---

<sup>162</sup> En *gurukula* kalles også et *ashram* (sanskrit: *āśrama*).

<sup>163</sup> Tempelet heter Sri Jeya Thurkkiamman Temple, Norges Saivite Hindu Kultur Senter, og ligger på Ellingsrud i Oslo. Tempelet ble et registrert trossamfunn 12.08.2009, og hadde 276 medlemmer i 2010. (<http://www.thurkkaiamman.com/>)

## Prestenes bekledning og kroppsmarkeringer

I diasporatemplene, såvel som på Sri Lanka, er prestene lett gjenkjennelige på grunn av sin påkledning og gjennom kroppsmarkeringer og andre visuelle symboler. Dette gjør at tilbederne umiddelbart kan gjenkjenne en tempelprest når de kommer til et tempel. Prestenes tradisjonelle påkledning er kjent som *śivācārya lakṣana*.<sup>164</sup> En tempelprest er vanligvis kledd i en spesiell form for *vēṣṭi* som, i likhet med andre *vēṣṭier*, festes rundt livet. Over bomullskledet knytter i tillegg prestene et magebelte i farget silke. Også prestene utfører ritualene i tempelet i bar overkropp, men de kan noen ganger dekke til skuldre og den øverste delen av kroppen med et stort tøyestykke som fungerer som et sjal. Under festivaler er det vanlig at prestene er iført en silketurban, har ringer på fingrene, øringer og et halskjede med en sirkulær metallplate rundt halsen.<sup>165</sup>

Til daglig bærer prestene alltid et *rudrākṣa*-kjede eller et kjede med *tulasī*-frø rundt halsen. De er også lett gjenkjennelige med den hellige tråden, *yajñopavīta* (på tamil *pūṇṭil*), som fungerer som en kastemarkør. *Yajñopavīta* markerer at bæreren har vært gjennom et innvielsesrituale som kalles *upanayana*, som kan oversettes med 'å lede', 'ta nær' eller 'initiering'.<sup>166</sup> *Yajñopavīta* festes over den venstre skulderen og under høyre arm. En annen kastemarkør er *rakṣābandan*, 'bånd av beskyttelse', et metall-armbånd som bæres rundt håndleddet.

Prestenes kroppsmarkeringer, kalt *dīkṣā*, er viktige i den śivaittiske tradisjonen. Markeringene viser at prestene er śivaitter. Alle prestene som deltar i ritualene under *thiruvila* på Ammerud bærer de śivaittiske *dīkṣā*-markeringene. Kjennetegnet ved den śivaittiske *dīkṣā*en er hellig aske, *vibhūti*, som påføres som med tre fingertupper på seksten ulike steder på kroppen.<sup>167</sup> De som ikke er initierte vil kun påføre asken i pannen (Klostermaier 1998:59, Johnson 2009:106-107, Sathasivam 1979:165-168). I tillegg til de tre stripene i pannen påføres to sirkulære markeringer i form av en stor gul prikk og en mindre rød mellom

<sup>164</sup> Ordet *lakṣana* betyr 'tegn' eller 'karakteristika' (Johnson 2009: 184).

<sup>165</sup> Ifølge Geaves kalles prestenes *vēṣṭi* for *panja kacham*, magebeltet *pattu*, og tøyestykket *utirayam*. Silketurbanen kalles *talapa ushnisam*, og den sirkulære metallplaten *gaurishankam* (Geaves 2007: 197-198). Da jeg ikke har funnet disse nevnt i andre kilder har jeg her valgt å beholde den stavemåten som Geaves bruker i sin bok, som er uten diakritiske tegn.

<sup>166</sup> Ifølge den tradisjonen som baserer seg på Gr̥hyasūtraene og Dharmasāstraene er *upanayana* et av de viktigste overgangsritualene for menn fra de tre høyeste *varna*ene. I dag praktiseres dette i hovedsak av menn fra prestekasten (Johnson 2009: 333, 127).

<sup>167</sup> På tamil kalles *vibhūti* for *vipūti*, eller *tirunūru*.

øyenbrynene. De symboliserer det mannlige aspektet, Śiva, og det kvinnelige, śakti, ved guddommen (Geaves 2007:197/198).<sup>168</sup>

For prester er *dīkṣā*, eller initiering, en viktig praksis som de må gå gjennom under utdanningen. *Dīkṣā* (sanskrit), betyr 'innvielse' eller 'initiering'. *Dīkṣita*en, 'den som har blitt ordinert', har underforstått blitt gjenfødt ved å skape seg en 'ny' kropp. (Johnson 2009:106).

Mer generelt betegner begrepet *dīkṣā* en innvielse som et individ går igjennom som markerer en overgang fra et livsstadie til et annet. Ordet brukes spesielt om å gå inn i en munkeorden eller en bestemt *saṃpradāya*, religiøs sekt, og innebærer en livslang tilhørighet til det bestemte religiøse samfunnet og dets lære og regler. Initieringen foregår som regel ved at man blir innviet av en åndelig lærer, *guru*. Selve innvielsen kan anta mange ulike former, men innebærer som oftest at det gis et personlig *mantra* fra lærer til elev.

## De religiøse ekspertenes ansvarsområder

En śivaittisk prest betegnes ofte som en *ācārya*, 'lærer', dvs en person som kjenner og underviser i de reglene for atferd som gjelder for en bestemt kaste eller religiøs gruppe. En prest kan også være en *paṇḍita*, 'lærd' eller 'vis', en betegnelse som gis til en person som fungerer som en lærer eller har kunnskaper i emner som filosofi, astrologi eller sanskrit. Tempelprestenes hovedfunksjon er imidlertid ikke å være formidlere av kunnskap. Deres spesialfelt er utøvelsen av ritualer: En tempelprest er en rituell ekspert som utfører *pūjā*en i tempelet. Den tamilske betegnelsen for en tempelprest er *kurukkal*, som er en yrkestittel.<sup>169</sup> På Sri Lanka og i Tamil Nadu betegner denne tittelen en formelt utdannet hindu-prest, som er autorisert til å utføre ritualer.

Ritualprestene har mange års utdanning bak seg som gjør dem istand til å utføre de mange daglige ritualene som er sentrert rundt *mūrti*ene i templene.<sup>170</sup> I tillegg påtar de seg oppdrag i de enkelte familiene, i tilknytning til ulike merkedager som fødsler, renselser, innvielser av hjemmealtere m.m. Hindutradisjonen skiller mellom ritualer som man utfører selv og ritualer som man utfører for andre, og de enkelte ritualprestene spesialiserte seg i forhold til ulike typer ritualer.<sup>171</sup> Mange av overgangsritualene som en hindu går gjennom utføres i tempelet, og er en del av prestenes kompetanseområde.

---

<sup>168</sup> De tre stripene kalles *tripuntaram*, og de sirkulære markeringene *pottu* (Geaves 2007: 197).

<sup>169</sup> Ordet *kurukkal*, er avledet fra sanskritordet *guru*, 'lærer', og har fått tilføye ærestittelen *-kal*, som kan oversettes med 'ærbar'. Betydningen av ordet *kurukkal* er derfor 'ærbar lærer' (Schalk 2004:125).

<sup>170</sup> Ifølge tradisjonen skal de være i utdanning i 12 år.

<sup>171</sup> *Āthamārthapūjā* er tilbedelse på ens egne vegne, mens *parāthapūjā* er tilbedelse på vegne av andre, slik den blir utført av śivaittiske prester i templene (Davis 1991: 181, 185).

Noen ritualer er forbundet med urenhet, og blir overlatt til andre grupper med rituelle spesialister: Tempelprestene utfører for eksempel ikke begravelsesritualer, som normalt utføres av en egen gruppe med rituelle eksperter både i India og på Sri Lanka. På Sri Lanka er det tradisjonelt medlemmer av *brahmin*-kasten, som rekrutteres til tempelprester.<sup>172</sup>

### Å bygge en 'guddommelig kropp'

Prestenes rolle er knyttet til deres livsførsel, dvs. til deres evne til å opprettholde rituell renhet. Denne renheten er en forutsetning for å utføre ritualene i templene. Som en del av utdanningen går prestene gjennom en rekke *samskāra*-riter som har som formål å være rensende. Også før en prest kan utføre de daglige ritualene i tempelet går han gjennom ulike renselsesritualer.

Smith (1996: 71) beskriver hvordan presten utfører en renselse av de ulike elementene i kroppen sin ved å dra dem mentalt oppover til det øverste av kraft-sentrene, *chakraene*<sup>173</sup>, som befinner seg over kroppen. Dette senteret kalles *dvādaśāṇṭa*. Hinduismen opererer med fem elementer: *Pruthvi* (jord), *jal* (vann), *tej* (lys), *vayu* (vind), og *akash* (himmel/eter). De ulike elementene knyttes til forskjellige deler av kroppen: Elementet jord går opp til knærne, vann fra knærne og til navelen, ild fra navelen og til halsen, vind fra halsen til munnen og eter fra munnen og opp til *dvādaśāṇṭa*.<sup>174</sup> Når elementene er trygt plassert utenfor kroppen og forenet i *dvādaśāṇṭa* kan presten nå rense kroppen med vind, ild og nektar fra Śivas kropp. Renselsen av elementene kalles *bhūtaśuddhi*. Når dette er utført er kroppen ren, men den må fremdeles gjøres hellig. Dette oppnår han ved å feste *mantraer* til den. Ritualene er beskrevet i Patañjalipūjasūtra. Ifølge Patañjalipūjasūtra skal presten nå feste den hellige lyden OM i riktig rekkefølge til sine armer, albuer, handledd, ribben, mage, lår og ankler, munn og føtter. Umāpati, forfatteren av teksten, beskriver også hvordan gudene skal inviteres til å ta bolig i kroppen: En guddom blir 'ført inn' i hver del av kroppen, og andre guddommer rundt den, ved hjelp av *mantraer* fra Tattrīya Brāhmaṇa. Presten har nå en guddommelig kropp, en kropp 'skapt av Śiva'. Med denne guddommelige kroppen kan han nå 'handle som en Śiva' i ritualet.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> En annen kategori prester, *caivakurukkal* 'sivaittiske lærere', rekrutteres ofte fra *veḷḷālar*-kasten (Schalk 2003: 72).

<sup>173</sup> Chakra (sanskrit) betyr 'hjul', og betegner energisentre langs kroppens vertikale midtakse, *sushumna*, som er sammenfallende med ryggsoylen (Kværne & Vogt 2002: 72).

<sup>174</sup> Ifølge śivaittisk filosofi korresponderer hvert element til et av Sadāśivas fem ansikter.

<sup>175</sup> 'Though they do not have matted locks, nor the crescent moon, nor an eye on their foreheads, nor the woman in the left-hand side of their bodies, yet they are forms of me' (Smith 1996: 71 [Cidambara Māhātmya 5-4]).

# Renhet og urenhet

I det hinduiske kastesystemet er renhet og urenhet de ordnende prinsippene i det sosiale systemet og hierarkiet. Helt fram til nylig har mange av templene i Sør-Asia vært stengt for enkelte grupper, med begrunnelsen at de er urene. Fremdeles er det slik at bare innvidde eller prester kan komme inn i *garbha-grha* og røre ved *mūrtiene*.

Hindutradisjonen har gjennom årene utviklet mange ulike former for renselsesritualer. De utføres både av de religiøse ekspertene og av lekfolk. Elementer som vann eller ild samt substanser fra hellige dyr anvendes til renselser. Også asketiske øvelser, meditasjon og faste ansees for å ha en rensende virkning (Kværne & Vogt 2002: 313).

Når en hindu besøker tempelet går han eller hun gjennom et renselsesrituale før de går inn i tempelrommet. Bettum (2006) beskriver hvordan de hinduene som bruker tempelet på Ammerud forbereder seg før de går inn i tempelet: De besøkende skal ha på seg nyvaskede klær. Man skyller også munnen og vasker hender og føtter inne i tempelet før man går inn. Dette forklares hygienisk, men noen regler har likevel ikke med hygiene å gjøre: Hvis noen mister et familiemedlem på farssiden blir man for eksempel regnet som uren i sørgeperioden. En kvinne som nylig har født eller som har menstruasjon har heller ikke adgang til tempelet (Bettum 2006: 79).

Disse restriksjonene kan føre til at mange utestenges fra å delta under religiøse høytider. I en samtale med tenåringsjenta Uma under thiruvila i 2006 kom det fram at hun ikke hadde kunnet delta i ritualene inne i tempelet både dette året og det foregående fordi hun fikk sin menstruasjon samtidig som festivalen fant sted.

Men restriksjonene gjelder ikke bare kvinner. Også dødsfall fører til at man ikke kan delta: ”Det samme gjelder hvis noen av de nærmeste i familien dør, for eksempel min far eller mor,” forteller Perumal. ”Da skal jeg ikke være inne i tempelet på en måned, ifølge tradisjonen. Da kan jeg be når guden kommer ut. Jeg kan ikke gå inn da, for i tempelet skal alt være rent.”

Sangeetha underbygger dette: ”Hvis mannen min skulle dø, da kan jeg ikke komme til tempelet før det har gått en viss tid. Men da kan jeg be til guden når han ’går’ ute. Når gudene tas ut gjøres det så alle kan få ta *darsana*.” Prosesjonene rundt tempelet får derfor en viktig funksjon i lys av de viktige renhetsforskriftene. ”Når guden går ut er det for at de som ikke kan komme inn i tempelet også skal få se han. Det kan for eksempel være de som er høygravide og venter en baby snart. De må vente ute fordi man ikke vil risikere at de skal begynne å føde i tempelet. Det gjelder også de som har menstruasjon eller er syke. De venter



hjemme. Når guden går ut gir han *darsana* til de som ikke kan komme inn i tempelet. ”Da skapes det miljøet som er i tempelet utenfor tempelet også,” forteller hun.

Urenhet kan også overføres fra person til person ved nærkontakt: ”Hvis noen har menstruasjon, og den familien spiser sammen, da blir alle i familien urene”, forteller Malathy. ”Hvis jeg har menstruasjon hjemme, da kommer ikke mannen min i tempelet fordi han spiser den maten jeg har laget.” Hun forteller også at det i noen tilfeller må utføres renselsesritualer før man kan komme tilbake til tempelet: ”Hvis noen får barn kan de ikke komme i tempelet på en måned. Og før man kan gå i tempelet igjen må det gjøres en *puja* i hjemmet,” sier hun. ”Da kommer det en prest hjem til oss og ’renser’ huset. Presten gjør ritualet: Han renser hele huset med hellig vann, og avslutter med en *puja*.[---] Og den dagen barnet skal få navn lager vi mat og gir det til alle slektninger og til Gud.”

Ritualet kan også i noen tilfeller gjøres i tempelet. forteller Sanggetha. ”Hvis presten av en eller annen grunn ikke kan komme hjem til noen utfører han ritualene i tempelet i stedet, på vegne av familien.”

Det finnes ulike renhetsforskrifter avhengig av familiebakgrunn. ”For brahmin-kvinner gjelder det egne regler: De holder seg bare hjemme i elleve dager, ” forklarer Malathy. ”Grunnen er at vi ikke spiser kjøtt, og holder oss rene.” Sangeetha skyter inn: ”Det er fordi de ikke spiser kjøtt hele livet. De er vegetarianere. Vi er ikke sånn. Vi spiser både kjøttmat og vegetarisk mat. Det er stor forskjell på de som tilhører en brahminfamilie og oss andre: Vi venter på Gud. Gud venter på dem fordi de hjelper til i tempelet.” Malathy forklarer det slik: ”Hvis mannen er prest og skal gjøre *puja* hver dag, da kan han ikke være hjemme i en måned. Guden venter på ham.”

## Renhet og fare

I sin bok *Purity and danger* beskriver antropologen Mary Douglas hvordan mennesker oppfatter verden i kategorier: Det som faller utenfor eller mellom kategoriene oppfattes som farlig. Hun kaller dette for anomalier, ’*matters-out-of-place*’. Disse anomaliene skaper ’uorden’ og fare, men gjennom renselser kan både religiøse eksperter og lekfolk skape, eller gjenskape, en ønsket orden og trygghet. Renselser kan defineres som rituelle handlinger som tar sikte på å omgjøre en gjenstand eller en person fra ’uren’ til ’ren’. Alt som er knyttet til kritiske overgangsfaser, for eksempel sørgeperioder ved dødsfall eller kvinners menstruasjon, klassifiseres som urent og kan sies å gi en marginal status (Douglas 1966: 106, Kværne & Vogt 2002: 313). Victor Turners begrep liminalfasen, eller marginalfasen som han også kaller den, dekker mye av det samme. Ifølge Turner er de som er i den liminale fasen av en

overgangsrite strukturelt 'usynlige' i forhold til de klassifiseringene som fins i en kultur.

Liminale *personae*, eller det Turner karakteriserer som 'threshold people', blir nesten over alt betraktet som 'urene' overfor dem som ikke er blitt 'vaksinert' mot dem ved at de selv er blitt initiert til den samme tilstanden. Derfor blir de, ifølge Turner, helt eller delvis avsondret fra resten av de kulturelt definerte og ordnede tilstander og statuser (Turner 1999: 133-135, Turner 1995: 95).

Douglas hevder at en marginal status skaper de samme reaksjoner over hele verden, og at de kommer til uttrykk med hensikt i marginalriter (Douglas 1966: 106). Ifølge Douglas kan marginalriter knyttes til samspillet mellom forestillinger om form og formløshet. Mange forestillinger om kraft er bygget på ideen om samfunnet som en rekke former som står i motsetning til en omkringliggende formløshet: Det finnes en kraft i formene og en annen kraft i det uuttalte området, marginene, de uklare linjene og utenfor grensene (Douglas 1966: 107). Hindu-tempelet er en form som står i motsetning til et omkringliggende kaos av utemmede krefter. Det er et uttalt hellig rom. Ifølge Eliade (1997) er tempelet et hellig rom som stadig helliger verden på nytt fordi det både representerer og omfatter verden. Hvor uren verden enn er, blir den stadig rensset gjennom helligdommens hellighet (Eliade 1997: 38). I hinduismen må det hellige rommet likevel gis beskyttelse, og den hellige kraften som rommet besitter må opprettholdes gjennom ritualer. Personer med en marginal status må derfor holdes utenfor det hellige rommet, for å beskytte det mot 'forurensing'.

*Nå framsier tempelpresten mantraer. Samtidig som dette foregår går en av hjelpeprestene rundt med kollekten. En gruppe med kvinner og menn fra menigheten går fram til alteret. En gruppe med menn stiller seg opp bak dem. Jeg kjenner igjen noen av styremedlemmene ved tempelet. Foran alteret står nå to unge jenter og vifter fra side til side med de to fjærkostene som presten nettopp har brukt. Mens mantraene blir framsagt drysser tempelpresten flere blomster og grønne blader over mūrtiene. Dette rituallet pågår lenge. Kollekten har nå blitt samlet inn og blir båret fram til alteret.*

*Det er nå elleve personer foran alteret. I tillegg til tempelpresten er det fem prester som deltar i ritualene. Alle prestene tar del i å framsi 'Om Śiva' og 'Kārttikeya' mens de holder hendene opp med blomster og blader foran figurene, og kaster dem opp i luften og ned på gudefigurene. Tempelpresten fortsetter å resitere mantraer mens dette pågår.*

*Rommet er fylt av lyder, bevegelse og dufter. Hver gang blomstene drysses over figurene, følger musikerne rituallet med lyd, og menigheten med håndbevegelser foran og over hodet mens de gjør tilrop. Det er hett i lokalet, og noen setter opp et vindu. En kvinne kommer inn i tempelet og hilser på noen som sitter bak meg. Et barn gråter. En annen liten gutt blir fulgt ut av døren av faren sin.*

*Etter at tempelpresten er ferdig med å drysse blomsterbladene over figuren utfører han igjen flere ritualer med ulike gjenstander foran alteret. Til slutt sprer han hellig vann over de store fatene med blomsterblader foran alteret.*

*Så hentes den store oljelampen som innledet kveldens ritualer fram igjen. Når den løftes i været øker lydvolumet i rommet. Musikerne spiller, det ringes i bjeller og tilbederne deltar igjen med lyder og håndbevegelser. Så bæres lampen ut i tempelet. En av hjelpeprestene går rundt i lokalet med den store lampen. Den holdes fram mot de tilstedeværende. Når lampen holdes foran tilbederne ute i lokalet løfter hver enkelt hendene og henter flammen slik at den symbolsk berører pannen. "Hvilket rituale er dette?", spør jeg Parvati. "Det kalles āratī", svarer hun. "Det er en slags velsignelse".*

# Kvinnernes ritualer, roller og ansvarsområder

I de klassiske indiske tekstene ble gudinnene kvinnernes moralske forbilder, som de skulle strebe etter å ligne på. Tekstene kan derfor bære vitnesbyrd om moralske idealer eller filosofiske ideer som ble formidlet (Sharma 1987:73). Forståelsen av kvinners potensielle krefter er todelt: På den ene siden anses de kvinnelige kreftene for å være fruktbare og velgjørende, samtidig som de kan være både aggressive og destruktive. De skapende kreftene viser seg gjennom gudinner som Pārvatī (Śivas *śakti*), Lakṣmī (Viṣṇus *śakti*) og Satī.<sup>176</sup> Gudinnernes destruktive sider viser seg spesielt i skikkelse av gudinnen Kālī, som forbindes med tiden og døden, men også i Durgā.

Ifølge Sāṃkhya-filosofien består virkeligheten av to grunnleggende prinsipper: *prakṛti* og *puruṣa*. *Puruṣa* er det mannlige prinsippet og *prakṛti* det kvinnelige. *Prakṛti* er verden, alt som er. I sin umanifesterte form er *prakṛti* årsaken til all materiell eksistens, *pradhāna*. *Puruṣa* defineres som ånden, materiens motstykke. *Pradhāna* rommer ingen bevissthet, men under inflytelse av *puruṣa* oppstår alle ting fra *pradhāna*. *Puruṣa* og *prakṛti* er gjensidig avhengige av hverandre (Kinsley 1998: 104-105, Klostermaier 1998: 140, Johnson 2009: 240-241).<sup>177</sup>

På samme måte som *prakṛti* og *puruṣa* er avhengige av hverandre, er alle mannlige guddommer avhengige av sin *śakti*, 'kraft'. *Śakti* knyttes til gudinnernes kraft. *Śakti* personifiseres som en kvinnelig kraft, eller en gudinne, og *śakti*-begrepet rommer den kvinnelige skapende kraften. *Śakti* er opphavet til alle ting, og forstås gjennomgående som den underliggende kraften som guddommene besitter, dvs. det aspektet ved det guddommelige som tillater og setter i gang aktivitet. Det oppfattes som en positiv kraft, men den må likevel holdes i tømme for at den ikke skal virke destruktivt.<sup>178</sup> I likhet med gudinnene, som er de mannlige guddommenes *śakti*, kroppsliggjør den enkelte hindukvinne

---

<sup>176</sup> Satī, 'trofast' var i en inkarnasjon Dakṣas datter og Śivas hustru, som drepte seg selv i raseri over Dakṣas forakt for Śiva (Klostermaier 1998: 167).

<sup>177</sup> Forholdet mellom *pradhāna* og *puruṣa* illuseres gjennom smilet til en blind, men sterk person (*pradhāna*) som bærer en lam, men seende person (*puruṣa*) på skuldrene. De gjør alle ting sammen: Den blinde leder den seende, og den seende kan ikke handle uten hjelp fra den blinde (Klostermaier 1998: 140).

<sup>178</sup> De destruktive kreftene kan brukes av gudinnene til å forsvare det bestående. Gudinnen Durgā personifiserer alle de mannlige gudenenes *śaktier* manifestert i én gudinne. Den mest kjente fortelling om Durgā er når hun beseirer bøffeldemonen, som ingen av de mannlige guddommene klarte å overvinne. Når hun redder verden i denne fortellingen gjør hun det i kraft av å være kvinne, og ved hjelp av de mannlige gudenenes samlede kraft. Den destruktive kraften kan imidlertid komme ut av kontroll dersom en gudinne ikke kontrolleres av sitt mannlige motstykke.

sin ektemanns *śakti*.<sup>179</sup> Kvinnen har på den ene siden en rolle som er uunnværlig for mannen og for samfunnet, mens hun på den annen side bærer krefter som må holdes i tømme (Glomseth 2005: 27, Kinsley 1998: 104).

De mannlige guddommene i hindutradisjonen representeres som regel i templene sammen med sine *śaktier*. Representasjonene av gudinnene står da på guddommenes venstre side. Siden Murukan har to hustruer, Valli og Teyvayānai, er de fleste representasjonene av ham sammen med begge *śaktiene*. Vanligvis er Teyvayānai plassert til venstre for Murukan, og Valli på hans høyre side.

Murukan tilbes i mange former: Han er et barn, en kriger, en husholder, en lærer og en asket. Det finnes ulike representasjoner av disse ulike formene i seks templer på høylandet i Tamil Nadu. Det mest populære og besøkte av disse templene er Paḷani-tempelet. Tempelet rommer en *mūrti* av Murukan hvor han er framstilt som en asket, og derfor uten selskap av sine *śaktier*. Guddommen i Paḷani er også kjent som Vaidyanāta, 'helbrederen'. For at guddommen skal kunne ha sine helbredende evner må kreftene hans være i balanse. De kan komme i ubalanse som følge av årstidene eller astral inflytelse. Ved ugunstige aspekter kan Murukans helbredende evner snus til en kilde til sykdom og død, og både den daglige tilbedelsen og den som utføres ved spesielle anledninger fokuserer derfor på å beskytte hans helbredende evner. To ganger i året, i den varme og den kalde årstiden, sies *mūrtien* å trekke seg sammen av kulde eller å utvide seg av varme. Det settes da i gang spesielle prosedyrer for å forhindre ubalanse hos guddommen, som fokuserer på å 'varme opp' guddommen når han er kald, og å 'kjøle' ham ned når han er varm. Gjennom dette sørger man for å opprettholde de helbredende sidene ved *mūrtien*.<sup>180</sup> De to årlige hendelsene har blitt tidspunktet for de to viktigste festivalene ved tempelet og tiltrekker seg mange pilegrimsreisende.<sup>181</sup>

I den tamilske tradisjonen er det hustruene som har oppgaven å 'kjøle ned' en tilstand av overopphetethet. Gjennom en hustrus faste og annen religiøs utøvelse kan en gift kvinne utføre religiøse handlinger på vegne av sin mann eller sine barn. Også mødrene har en viktig

---

<sup>179</sup> Uten sitt kvinnelige motstykke anses en mannlig guddom som ueffektiv, svak og uten evne til å handle. For eksempel beskrives *Siva* uten sin *śakti* som *sava*, 'et lik'. (Kinsley 1998: 104).

<sup>180</sup> I den tradisjonelle medisinen i hindutradisjonen, *ajurvedisk* medisin, anses dårlig helse, for 'varme' eller 'kalde' og nervøse tilstander for å være et resultat av feil diett, dårlige handlinger eller som de direkte konsekvensene av ugunstige inflytelser. De ugunstige innflytelsene går under navnet *cāpam*, 'forbannelse'. De spesielle velsignelsene som Murukan på Paḷani sies å gi bidrar til å fjerne eller å minske effekten av *cāpam* (Moreno 1985:113).

<sup>181</sup> Under *Tai Pūcam*, vinterfestivalen, kommer pilegrimer fra en 'kald' kaste med uraffinert sukker, *carkkarai*, som offer til guddommen. *Carkkarai* anses for å være en varmeprodukerende substans. Under sommerfestivalen, *Pankuni Uttiram*, på den varmeste tiden av året kommer pilegrimer fra en 'varm' kaste med krukker med vann fra Kāvēri-elven til guddommens rituelle bad. Dette vannet sies å være svalende vann fra elven Ganges.

rolle i hindu-tradisjonen.<sup>182</sup> Gjennom en hustru og mors asketiske praksis vil hennes familie bli spart for uønskede tilstander, da den asketiske praksisen 'brenner' disse vekk.<sup>183</sup> Også Murukaṇs to śaktier har denne oppgaven. Siden Murukaṇ ikke har śaktiene hos seg i Paṇi er det påkrevet med spesielle ritualer for å holde guddommen i balanse.

For å holde Murukaṇs destruktive sider under kontroll har tempelet ved Paṇi hatt en kvinnelig aṭimai ved navn Valliyammā boende.<sup>184</sup> Ifølge tradisjonen valgte Murukaṇ Valliyammās hjerte som bolig, slik at hjertet hennes kunne være mottaker av den overflødige varmen som kan skade ham.<sup>185</sup> Gjennom faste og utholdenhet har hun blitt den som 'kjøler' guddommen ned, slik som en hustru kan 'kjøle' ned sin mann. Hun utfører vrata og nōṇpu for Murukaṇ som en del av sine religiøse plikter, på samme måte som en god hustru ville gjøre det for sin mann (Moreno 1985:117).

---

<sup>182</sup> I en av mytene om hvordan Murukaṇ fikk Vēl sies det at hans mor, Pārvati, overrakte ham spydet. Ifølge denne versjonen av myten er det da hennes kraft som er opprinnelsen til den kraften fyller Vēl.

<sup>183</sup> På sanskrit er ordet for askese *tapas*, som betyr 'varme'.

<sup>184</sup> En aṭimai er en hengiven tjener som kan videreformidle gudens velsignelser. Ordet aṭimai er avledet av *cāmiyāṭi*, 'danseren av guds dans' (Moreno 1985:117).

<sup>185</sup> Murukaṇ er guddommen for hjertet, og selv om han gjør krav på å bebo templer og ulike landskap er hans største ønske å ta bolig i sine tilbederes hjerter. Et populært tilnavn til Murukaṇ er Guka, 'den som bor i hjertets hule'. Han blir ofte tilbed som Guru-Guka, 'Læreren som bor i hjertet' (Moreno 1985:117).

# Sumangalipūjā - Et kvinnerituale

Under tempelfestivalen i 2006 var jeg vitne til et rituale inne i tempelet der kvinnene dannet en egen prosesjon. Prosesjonen ble utført med assistanse av tempelpresten, og de kvinnene som var fra en *brahmin*-familie gikk foran i prosesjonen. Denne formiddagen var tempelet fylt med kvinner i alle aldre som bar store lamper i metall med brennende ild. Jeg fikk vite av min informant Sangeetha at dette ritualet ble heter *viḷakkupūjā*, eller *lys-pūjā*. Sanskritbegrepet *sumangalipūjā* dekker det samme ritualet. *Sumangalipūjā* er vanligvis ikke en del av programmet under den årlige tempelfestivalen. Det er et rituale som er forbeholdt kvinner og som faller på bestemte dager i løpet av et år, avhengig av den ritualle kalenderen. Ritualet utføres bare av kvinner, og feires også vanligvis inne i tempelet. I 2006 falt datoen for ritualet på samme dag som *Sapparam*, og ritualet ble derfor utført med festivalen som ramme.

## Den velgjørende Lakṣmī

Under *sumangalipūjā*en bærer kvinnene lamper på store fat sammen med blomster, frukt og vann. Lampene symboliserer gudinnen Lakṣmī, og blomstene og frukten ofres til henne.

Under *pūjā*en blir tallerkenene med lampen og de ulike fruktene eller substansene<sup>186</sup> klassifisert som *marikalap poruṭakal*, 'lykkebringende objekter' (Schalk 2003:168). Gudinnen Lakṣmī er personifiseringen av lykke, eller en god skjebne. Hun representerer framgang, fruktbarhet, velstand og skjønnhet. Som guden Viṣṇus *śakti* er hun med på å bidra til å opprettholde verdensordenen. Lakṣmī er en pan-indisk gudinne som også dyrkes i Śiva-templene. Hun personifiseres som den hellige kuen i hindutradisjonen, og kan også anta formen av lys. Et annet navn for Lakṣmī er *Srī*, 'lys', eller 'stråleglans' (Johnson 2009:184). Kvinner og jenter tilber en form av Lakṣmī, som kalles *Varalakṣmī*, 'den velgjørende Lakṣmī' (Schalk 2003:168) "I stedet for Lakṣmī har vi *viḷakku*", forteller Sangeetha.<sup>187</sup>

Pulendran utdyper: "Det er derfor tamiler tenner lys ved begynnelsen av en viktig høytid eller seremoni. Da tenner vi alltid først *viḷakku*. Det betyr at vi ber til denne guden."

*Sumangalipūjā* utføres vanligvis av ugifte kvinner for å be om å få en god ektemann. Hvis man er gift og ennå ikke har fått et barn kan man be om det også. I tillegg er *pūjā*en vanlig blant de tamilske kvinnene som allerede er gift, enten for å takke for at de har fått en god

<sup>186</sup> Schalk nevner spesielt ris, *cantaṇam* (sandeltre), *kuṇikumam* (*kuṇkum*) og noen ganger saffran.

<sup>187</sup> Ordet *viḷakku* betyr 'lampe' på tamil (Schalk 2003:168).

ektemann eller for å be om at han skal leve lenge og ha et lykkelig liv (Frantzen 2007:87-88). Betegnelsen *kutta viḷakku*, 'stående (messing-) lampe', brukes om et offer til lampen som utføres av kvinner for å forbi gift hele livet, eller å bli gift, dersom de er ugifte (Schalk 2003:168). "Sumangali betyr en gift kvinne", forteller Malathy. "Vi skal være *sumangali*, eller *tāli*." *Sumangali*, 'hun som er lykkebringende', blir brukt om en gift kvinne som er mor. Begrepet brukes ikke om ugifte kvinner, enker eller om de som har vært lenge i et ekteskap og likevel er barnløse. En *sumangali* anses som den ideelle kvinne, og kvinner får status som *sumangali* gjennom ekteskapet. *Sumangali* symboliseres gjennom *tālien*, et smykke som festes rundt kvinnens hals under vielsesritualet.<sup>188</sup>

Ekteskapet er et av sakramentene, *saṁskāraene*, i hinduismen. Mine informanter Sangeetha og Malathy forteller at de ber for at ekteskapet skal vare lenge, for at mennene deres skal ha god helse og for at de skal leve lenge.

"Vi gjør *pūjā* til *viḷakkuen*. Det er den som egentlig er Lakṣmī", forteller Sangeetha. "I stedet for Lakṣmī har vi *viḷakku*. På *viḷakku* må det være fem lys, eller flammer. Når vi ber for mennene våre aktiviserer vi de fem kreftene for ham. Den dagen tenker vi spesielt på mannen." Malathy utdyper: "Vi tenner fem eller tre, det er mest vanlig. De fem flammene representerer luft, ild, vann, himmel og jord." Det er disse elementene som er representert i *viḷakku*.

## **Pativratā - hindukvinnen som hustru og mor**

Kvinnenes religiøse liv er ikke i like stor grad som mennenes dokumentert i de religiøse tekstene, som tar for seg rituelle handlinger, filosofi, leveregler m.m. De ritualene som kvinnene har vært spesialister på og utøvere av har ofte blitt formidlet gjennom en muntlig tradisjon fra person til person. Det finnes derfor få skriftlige kilder til kvinners religiøse liv. De kildene som finnes er i hovedsak skrevet ned av og for menn fra de tre øverste samfunnsgruppene, eller *varnaene*. I forhold til den brahminske kjernetradisjonen har det vært en tendens til at menn har forholdt seg til verden utenfor hjemmet og vært forvaltere av den religiøse tradisjonen, mens kvinners ritualer har fokusert mer spesifikt på familiens velferd og velstand innenfor hjemmet. For en stor del er denne inndelingen fremdeles gyldig i dag, til tross for at kvinners posisjon har endret seg i urbane strøk i Sør-Asia og i diaspora.

Det indiske samfunnets syn på kvinner preges fremdeles av de normene som ligger til grunn for religiøse tekster som ble skrevet for mellom ett og tre tusen år siden: Kvinnens plass

---

<sup>188</sup> Når *tālien* bindes rundt en kvinnes hals legitimeres ekteparets seksuelle forhold, hustruens reproduktive evner bindes til ektemannen og hun blir 'lykkebringende' (Frantzen 2007:87).



i kosmos og hennes største offer til det guddommelige er å sette sin egen lykke etter sin manns og sine barns, og hun lever, ber og faster for dem (Glomseth 2005: 27 [Wadley 1995:112]).

Idealkvinnen i hindutradisjonen kalles *pativrata*, en kvinne som alltid er trofast og hengiven overfor ektemannen, og som lever for sin mann (Glomseth 2005:133). Framstillinger av kvinnen som husfrue og hengiven hustru går som en rød tråd gjennom de hellige tekstene og de hellige historiene. Idealet for en tradisjonell hindukvinne er å se på sin mann som sin personlige guddom, og en slik hustru skal også ideelt sett dø før sin mann (Glomseth 2005:28 [Leslie 1989:1]). Den viktigste klassiske kilden som gir retningslinjer til hindukvinnenens religiøse plikter og rolle er *Strīdharmā*, hindukvinnenens ideelle oppførsel. En av kvinnens viktigste religiøse plikter er, ifølge *Strīdharmā*, å fokusere på sine ektemenn. Ifølge Manusmṛti skal kvinnen 'tjene sin mann som om han var en gud' (Glomseth 2005:29).<sup>189</sup>

I samme tekst pålegges imidlertid også mennene plikter og ansvar knyttet til hvordan de skal forholde seg til kvinnene. Det uttrykkes direkte at mennene har et ansvar overfor de guddommelige kreftene til å behandle sine hustruer godt. I teksten hevdes det at gudene 'gleder seg der hvor kvinner blir æret', men at 'alle riter er uten frukter' der hvor kvinnene ikke blir behandlet godt.<sup>190</sup>

Å se enkeltindivider som guddommelige er, ifølge Sharma (1987) en tenkning som har røtter helt tilbake til tidlig vedisk tid. Påbudene som fikk gyldighet i kvinners religiøse liv har vært med på å forme deres roller i samfunnet og i forhold til sine ektemenn helt til i dag. I vedisk tid henvendte man seg til hver enkelt guddom som om den var den høyeste. Dette ble videreført senere i hindutradisjonen ved at man æret enkeltindivider under festivaler og høytider ved å se på dem både som kroppsliggjøringer av det guddommelige og overlegne i denne konteksten (Sharma 1987: 73). Det er for eksempel også en religiøs plikt å ære sine foreldre, som ifølge Manusmṛti personifiserer det guddommelige.<sup>191</sup>

Meena forteller: ” På Sri Lanka er det vanlig å gjøre *namaskaram* til foreldrene, både blant jenter og gutter. Når man gifter seg, når man er ferdig med vielsesritualet, pleier man å gjøre *namaskaram* for foreldrene sine etter at vielsesritualet er over. Det blir gjort som en

---

<sup>189</sup> A virtuous wife should constantly serve her husband like a god, even if he behaves badly, freely indulges in his lust, and is devoid of any good qualities. (Manusmṛti, kap. 5, vers 154).

<sup>190</sup> The deities delight in places where women are revered, but where women are not revered all rites are fruitless. Where the women of the family are miserable, the family is soon destroyed, but it always thrives where the women are not miserable [...] (Manusmṛti, kap. 3, vers 55, 56 og 58).

<sup>191</sup> 'The teacher is the physical form of the ultimate reality, the father the physical form of the Lord of Creatures, and the mother the physical form of the earth [...]' (Manusmṛti, kap 2., vers 226).

slags velsignelse: 'God bless you'. Det er en tradisjon på Sri Lanka. Men her i Norge følger man ikke den tradisjonen lenger. Det blir på en måte litt rart å følge den her, fordi man ikke er vant til det.”<sup>192</sup>

Hvordan kvinnes rolle tolkes og i hvilken grad de religiøse tekstene har gyldighet for kvinnes liv gir seg utslag på forskjellige måter i de ulike regionene i India, og påvirkes også av diaspora-konteksten. Både kvinners og menns tradisjonelle ritualer avspeiler en arbeidsfordeling der kvinnene har tatt seg av store husholdninger og hatt ansvar for barna. Menns ritualer i hindutradisjonen har primært hatt som mål å sikre generell velstand eller grøde. Mennes rolle innebærer blant annet å være beskyttere og forsørgere.

Malathy forklarte det slik: ”Vi kvinner kan tenke på Gud hele tida. Mannfolk må være til beskyttelse for andre.” Sangeetha la til: ”Grunnen til at vi ber for mennene våre er denne: Hvis mannen har god helse, og har en god utdanning og penger, da kan hele familien ha det bra.”

Da jeg spurte mine informanter Sangeetha og Malathy om *sumangali-pūjā* er den del av kvinnes religiøse plikter reagerte imidlertid begge umiddelbart på bruken av ordet plikt. ”Altså ... plikt?”, sa Malathy. ”Det er jo ikke noe man *må* gjøre. Men det er noe man *vil*. Alle vil mannen sin godt.”

---

<sup>192</sup> Kvinner utfører *panchanga namaskaram*. *Panga* betyr fem, og ritualet består i å knele ned slik at fem kroppsdelene berører jorden: Føtter, knær, albuer, hender og hode. Menn pleier å berøre jorden med åtte kroppsdelene, og da kalles det *attanga namaskaram*. Menn ligger flatt på gulvet med ansiktet ned, og armene strakt opp over hodet. *Artha* betyr åtte, og for menn er det åtte kroppsdelene som berører jorden. De forskjellige *namaskaramene* er ulike måter å vise ærbødighet på.

# Kvinnernes ansvarsområder under festivalen

*Strīdharmā* kan sies å være utformet slik at den rommer et spesielt privilegie samtidig som det medfører at kvinner blir ekskludert fra deler av mennenes religion (Sharma 1987:73).<sup>193</sup> I praksis innebærer det at kvinnene har et annet fokus for sin religiøse utøvelse enn mennene. De ansvarsområdene som kvinnene forvalter i tempelet til daglig, og som også kommer til uttrykk under festivaler og høytider, er en forlengelse av hindukvinnernes tradisjonelle rolle. Begrepet som ofte brukes om kvinnernes religiøse kompetanse innen engelskspråklig litteratur er 'domestic religion'.<sup>194</sup> Viktigheten av disse ritualene er ikke nødvendigvis mindre enn mennenes religiøse utøvelse, i det de for eksempel skal tjene til å beskytte familien og sørge for velstand i hjemmet.

Min informant Sangeetha fortalte at er vanlig at det er brahminkvinnene som har ansvar for å sørge for at pynting og dekor blir utført på en korrekt måte, og for at maten blir tilberedt ifølge forskriftene under tempelfestivalen. De kvinnene som har denne bakgrunnen lærer hvordan dette gjøres av sine mødre eller andre kvinner i familien, og viderefører kunnskapene til sine døtre. Da tempelet på Ammerud feiret *kumbhabīṣekha*<sup>195</sup> var det derfor Malathy som, med sin *brahmin*-bakgrunn, hadde hovedansvaret for å bearbeide alle råstoffene til offerilden under bryllupsseremonien. Alle råstoffene til denne dagens ritualer ble bearbeidet på tempelets kjøkken. Malathy jobbet på kjøkkenet fra tidlig om morgenen til sent på kvelden, og tok bare pauser i arbeidet for å delta i de viktigste ritualene under seremonien.

Tross hektisk aktivitet fikk jeg komme inn på kjøkkenet og se på hvordan dette foregikk. Malathy var på dette tidspunktet den eneste kvinnen som befant seg der. Hennes ansvarsområde var å organisere arbeidet på kjøkkenet og delegere ut arbeidsoppgaver. Mens jeg var på kjøkkenet observerte jeg en mann i sving med å betjene en kjøkkenmaskin som malte fruktkjøttet fra kokosnøtter opp til kokosmasse, og flere andre menn var involvert i å lage maten som skulle serveres etter dagens *pūjā*. Selv holdt Malathy på med å kverne nøtter og krydder til et slags pulver. Pulveret var en av mange ingredienser som skulle ofres i ilden under kveldens bryllupsseremoni.

---

<sup>193</sup> Innen indisk tenkning kan termen "unntak" enten bety et spesielt privilegie eller en ekskludering i betydningen diskriminering (Sharma 1987:73).

<sup>194</sup> Begrepet 'domestic religion' ble innført av antropologen Barbara Mayerhoff i forbindelse med hennes studier av jødiske kvinners religiøsitet, og kan innebære kompetanse på områder som for eksempel graviditet, barnefødsler eller daglige ritualer utført i hjemmet.

<sup>195</sup> I dette tilfellet gjeninnvielsen av *mūrtiene* ved tempelet, i april 2010

Som eksempelet over viser dominerer kvinner enkelte kulturelle aktiviteter der de har makt og kontroll. Et slikt område, både under tempelfestivalen og i dagliglivet, er nettopp matlaging. Det er en viktig religiøs oppgave som kvinnene har, siden mat inngår i feiringen av festdager og helligdager, både som mat for festdeltagerne og som offer til gudene, *prasāda*. Kunnskap om mat er også viktig for å kunne opprettholde hele familiens rituelle renhet (Frantzen 2007:95).

Hinduismens renhetsforskrifter styrer hva som anses som korrekt å innta i tempelet. Kjøtt forbindes med urenhet og lav status, og maten som lages og serveres i templene er derfor strengt vegetarisk (Fuller 2004: 88). Noen substanser regnes som renere, *sattvik*, enn andre. Fordi melk og melkeprodukter kommer fra kua, som er hellig, brukes de hyppig både under ritualene i tempelet og som ingredienser i maten som serveres. Et eksempel på dette er *ghee*, klarnet smør, som er en viktig ingrediens i mange offere og *pūjā*er. Under det vediske *homa*-offeret kastes *ghee* inn i ilden. Mange av de samme råvarene som brukes i ritualene er også bestanddeler i matrettene som serveres. For eksempel brukes kamfer både i mat og rituelt i tempelet (Klostermaier 1998: 73).<sup>196</sup>

Blomster spiller også en viktig rolle i de tamilske hindutemplene. Min informant Meena fortalte meg at blomster symboliserer menneskenes liv, og at det er årsaken til at de brukes i templene. Det er mange ulike blomster som brukes i tempelet under ritualene. Hun understreket også at det er viktig å kjenne til blomster som er forbudte ifølge tradisjonen. Felles for de blomstene som brukes i tempelet er at de på en eller annen måte er knyttet til guddommene eller guddommenes kraft. Meena nevnte flere myter som underbygget hvorfor en blomst var hellig eller en annen forbudt. ”Hva gjør dere hvis dere ikke kan få tak i de rette blomstene?”, spurte jeg. Meena svarte da at dersom det ikke er mulig å skaffe til veie de rette blomstene blir det ikke tatt i bruk erstatninger fra norsk fauna. Det samme er tilfellet med de substansene som brukes til mat eller ritualer i tempelet. De fleste råvarene som brukes som ingredienser i ritualene i tempelet, såvel som til mat, må derfor importeres fra Sri Lanka.<sup>197</sup>

Tempelfestivalen er en viktig arena for å formidle kunnskap mellom generasjonene. Dette gjelder også kvinnenenes ritualer. I landsbyene i Sør-Asia består en familie ofte av en større enhet enn den kjernefamilien som er vanlig i vesten. Familien består ofte av flere generasjoner

---

<sup>196</sup> Den kamferen som brukes til mat er av en annen type enn den som brukes i lampene. Lampekamferen er en voksaktig hvit krystallisk substans fra kamfertreet (*cinnamomum camphora*). Det tilhører samme familie som det treet man utvinner terpentin av, og er svært brennbart.

<sup>197</sup> Mange av råvarene kjøpes inn til tempelfestivalen fra en tamilsk butikk kalt *Abiramy*, som ligger på Veitvet senter i Groruddalen, noen minutters kjøring fra tempelet. I tillegg til å være en vanlig matbutikk hvor tamiler som bor i dette nærområdet kan kjøpe matvarer og annet fra hjemlandet, er denne butikken en viktig leverandør av varer til tempelfestivalen, og andre religiøse høytider ved tempelet på Ammerud.

som lever under ett tak, i storfamilier. I en tradisjonell storfamilie jobber kvinnene i fellesskap og utveksler kunnskaper mens de tilbereder maten sammen. I diaspora brytes disse kvinnefellesskapene for en stor del opp, blant annet fordi det i hovedsak var de unge tamilene som flyktet eller emigrerte.

I tamilske templer finnes det vanligvis et rom kalt *maṭam*, 'hvilested'. Det er et rom inne i tempelet hvor tilbederne samles før og etter tilbedelsen (Schalk 2003: 169). Utenfor tempelkjøkkenet i tempelet på Ammerud, som befinner seg i etasjen under selve tempelet, er det en stor forsamlingsal som brukes som *maṭam*. Under tempelfestivalen så jeg en eldre kvinne sitte i et hjørne av dette rommet og forme risboller. Disse bollene blir brukt som *prasāda*, og serveres til menigheten etter at dagens *pūjā* er over. Under høytidene brukes rommet også av barna, som er sammen eller leker der mens foreldrene deres deltar i langvarige rituelle aktiviteter oppe i tempelet. Mange av barna som var i dette rommet da kvinnen satt der og laget mat kom bort til henne og så på hva hun holdt på med. Som med mange av de andre aktivitetene og ritualene i tempelet videreføres også kunnskapene om mat til barna ved å se hva de voksne gjør, og lære gjennom dette.

Selv om de tradisjonelle kvinnenettverkene brytes opp finner mange tamilske kvinner som er i diaspora en ny kanal for utveksling av erfaringer gjennom internett. Dette skjer ofte i form av matblogger. I matbloggene videreføres overleveringen av kunnskap om mat, både til daglig og rituelt bruk. Matoppskriftene blir ledsaget med forklarende tekster som "Jeg fikk denne oppskriften av min tante", eller "Laget slik min svigemor pleide å lage den da vi bodde i Jaffna". Det blir ofte referert til matrettene som en del av en religiøs kontekst.<sup>198</sup> Vanlige matretter som brukes under tilbedelsen i tamilske templer er *vadai*, *puliotharai* og *kalkandu saathan*. *Vadai* er en krydret snacks/ kake som frityrstekes og ser ut som en smultring, og *puliotharai* (ofte kalt *kōvil puliotharai*, eller 'tempel-puliotharai') er et hovedmåltid bestående av ris, bønner og linser samt ulike kryddere. *Kalkandu saathan* er en søt rett eller dessert som blir laget med ris og kandissukker. Flere av disse matrettene blir tilberedt og servert under *thiruvilā* på Ammerud.

---

<sup>198</sup> En blogger skriver: "Puliotharai is often made as prasadam/offering to god in most of the temples in Tamilnadu. I remember having hot puliotharai after some pooja in a temple in my village. It tasted just superb in the cold midnight." I en annen blogg beskrives det hvordan smaken av *kōvil puliotharai* får forfatteren til å til huske sine besøk i tempelet i hjemlandet: "The hypnotising chant of mantras, the echo of the temple bell, the fragrance of camphor and sandalwood, the rustle of silks, the feeling of reverence and awe and the unforgettable taste of puliotharai are the evergreen memories of temples etched in my mind ...".  
<http://akshayapatra.blogspot.com/2006/08/kovil-puliyodharai.html> (lesedato 10.4.10) og  
<http://creativesaga.blogspot.com/2008/10/pulikachal-and-puliyodharai.html> (lesedato 13.12.10)

# Nye religiøse roller for kvinnene

Kvinner har tradisjonelt ikke tatt del i endel av de rituelle pliktene som har vært forbeholdt menn. Fremdeles er det slik at det kun utdannes mannlige prester i den braminske kjernetradisjonen. Dette forklares med blant annet renhetsforskrifter, for eksempel at kvinner under menstruasjonen er 'urene' og derfor ikke kan utføre endel av de ritualene som menn utøver i templene. I stedet har kvinnene forvaltet andre domener enn mennene, noe som har ført til at de har fokusert på andre sider ved religionsutøvelsen.

Som *sumangalipūjāen* viser handler en viktig del av kvinnenenes religiøse utøvelse ofte om ektemennenes velferd. Mine kvinnelige informanter anser dette som som en viktig rolle som kvinnene har, og som de er stolte av. I den forskningen som omhandler hindukvinnens religiøsitet fokuseres det ofte mye på de påbudene som gis til kvinnene (Pearson 1996, Wadley 1995, Glomseth 2005), mens mange av de positive aspektene som kommer av den respekten som kvinner får i forhold til å være hustuer og mødre blir mindre omtalt. En stor del av forskningen som har blitt gjort omkring hindukvinnens religiøsitet baserer seg dessuten på studier fra Nord-India, som skiller seg fra kulturen i det sørlige India og på Sri Lanka. Blant de tamilene jeg har snakket med uttrykker både kvinner og menn at det er viktig at forholdet mellom de to kjønnene må bygge på respekt og toleranse. De fleste av mine kvinnelige informanter har jobb og tjener penger selv, og er godt integrerte i det norske samfunnet. Frantzen (2007) konkluderer med det samme.<sup>199</sup>

Morenos beskrivelse av Murukans *aṭimai* Valliyammā ved Paḷani-tempelet viser at kvinnene har flere roller enn det som kommer til syne ved første øyekast. Dette gjelder også for hindukvinner i diaspora. Fordi min informant Malathy er født inn i en brahminfamilie, spurte jeg henne om hun hadde fått noen spesiell opplæring, som kvinner med en annen bakgrunn enn hennes ikke får. "Ja, jeg kan masse *slokas*, vers", svarte hun. "Og så hjelper jeg mannen min. Jeg vet litt mer om hva han trenger når han utfører *pūjāen*."

David (2008) peker på at selv om det i hovedsak er mannlige prester som utfører ritualene i templene forekommer det relativt ofte at kvinner utfører tempelritualer eller fungerer som mellomledd mellom guddommene og tilbederne. Som et eksempel på dette

---

<sup>199</sup> "Selv om hinduismen har sterke androsentriske trekk og setter klare rammebetingelser for kvinners religionsutøvelse, er det en myte at tamilske hindukvinner er [---] undertykket, passive og tause både på Sri Lanka og i diaspora i Norge." (Frantzen 2007: 98)

nevner hun spesielt Melmanruvthur Amman Temple. Dette tempelet driver aktiv rekruttering av kvinner til å inneha nøkkelroller i ritualene. Selv om menn kan delta ledes ritualene av kvinner og tiltrekker seg i hovedsak kvinnelige tilbedere. Tempelet har sin basert i India, men har i dag opprettet avdelinger over hele verden (David 2008: 93). I samtaler med mine informanter kom det imidlertid ikke fram at noen avdeling av Melmanruvthur Amman Temple finnes i Norge.

Også Kinsley (1993) nyanserer bildet av hindukvinnenes religiøsitet og religiøse roller. Selv om kvinnene er underrepresenterte i det normative tekstmaterialet viser han til at kvinner i India er aktive i forhold til de fleste aspektene ved hinduisk religion, og at de i mange av områdene dominerer utøvelsen av religionen. Det finnes mange ulike domener som hindukvinnene kan utøve sin religion i, noen som er felles for begge kjønn, og noen som primært eller bare utøves av kvinner. Enkelte kvinner har inntatt religiøse roller som har vært forbeholdt menn i de fleste hinduiske tekstene. Innenfor hindutradisjonen har det vært kvinner som har vært berømte helgener, lærere eller *guruer*, monarker med rituelle plikter, helbredere og prester (Kinsley 1993: 138).

Et eksempel på en skandinavisk hindukvinne som har en viktig religiøs rolle er den dansk-tamilske kvinnen Lalitha Sripalan. Min informant Meena fortalte meg at mange av tamilene i Norge har vært i Danmark for å oppsøke Lalitha. Ifølge Fibiger (2003) opprettet Lalitha tempelet Sri Abirami Amman Temple for gudinnen Apirāmi utenfor Brande i Danmark tidlig på 1990-tallet. Fra ung alder hadde Lalitha vært anerkjent som et *śakti*-medie for nettopp denne gudinnen i sin hjemby Jaffna, men da hun flyktet fra Sri Lanka til Danmark i 1986 ble gudinnens *mūrti* igjen i hjemlandet. En lokal prest i Jaffna konkluderte med at Apirāmi og Lalitha måtte bli gjenforent. Det ble derfor samlet inn penger, og *mūrtien* ble sendt til Danmark slik at Lalitha kunne gjøre *pūjā* for gudinnen igjen.<sup>200</sup> Ved enkelte anledninger blir Lalitha 'fylt' av *śakti*-kraften, noe som gjør henne i stand til å utføre helbredelse og svare på spørsmål. Hun har også en slags *guru*-status blant sine tilhengere. Lalitha er kjent blant tamiler både i Danmark og andre europeiske land, og i tillegg blir hun oppsøkt av enkelte etniske dansker som har hørt om kreftene hennes. Under den årlige festivalen ved dette tempelet deltar tamiler fra både Danmark, Norge, Sverige og Tyskland (Fibiger 2003: 351). Lalitha Sripalan har også vært tilstede under tempelfestivalen på Ammerud ved flere anledninger.

---

<sup>200</sup> Ifølge Fibiger gjør hun *pūjā* for Apirāmi tre ganger om dagen. Siden hun ikke har noen religiøs utdanning utfører hun imidlertid *pūjāen* i stillhet (Fibiger 2003: 351).

*Mennene som bærer murtiene begynner å bevege seg mot døren. Noen andre menne slår sammen parasollene og bærer dem til et avlukke bak alteret. Når prosesjonen beveger seg igjen er gruppen med bhajan-sangere forsangere for menigheten som gjentar det de synger. De går bak figurene mens de bæres ut for å sirkulere rundt tempelet på utsiden.*

*Prosesjonen beveger seg ut av sidedøren i tempelet, hvor det befinner seg en branntrapp. Mens dette foregår er det mange som gjør puja foran steinaltrene inne i tempelet. De fleste som gjør dette er kvinner. De tre største altrene får mest oppmerksomhet: Alteret for Gaṇeśa og hovedalteret, samt alteret for Durgā. Noen av de som gjør puja ligger på kne. En mann legger seg ned helt flatt på magen med hendene utstrakt over hodet. Han beveger leppene til bønn mens han legger seg ned og når han står opp. Mens dette foregår er det andre som rydder inne i tempelet, bære vekk gjenstander og koster gulvet for blomsterblader. Noen barn løper rundt, andre står og prater mens de venter på å gå ned branntrappen.*

*Jeg går ned den andre trappen og ut gjennom hovedinngangen. På utsiden av tempelet står det også mange mennesker i grupper, mens de venter på at prosesjonen rundt tempelet skal begynne. Prestene står utenfor og småprater de også, mens en gruppe menn fra tempelet ordner med murtiene. I pausen benytter jeg anledningen til å se meg rundt. De fleste av kvinnene er kledd i fargerike sarier. De mennene som deltar i ritualene har bar overkropp og er iført vēṣṭier. Det er også endel menn der i vanlige hverdagskær. Noen tamilske ungdommer, som jeg ikke så inne i tempelet, står utenfor hovedinngangen til tempelet. De har hiphop-klær. En av guttene har et stort tungt kjede i imitert gull på seg. I kjedet henger et stort Om-tegn.*



# Tīrthē Thiruvila - Badedagen

En av festivaldagene under Thiruvila som har blitt viet mest oppmerksomhet i norske medier er Tīrthē Thiruvila, eller den såkalte badedagen. Alle sørindiske festivaler rommer en eller annen form for renselse gjennom bruk av vann, eller rituelle bad. De første årene etter at tempelet på Ammerud ble innviet i 1998 fant disse ritualene sted på parkeringsplassen rett ved siden av tempelet, i et barnebadebasseng som ble fylt med vann. Tempelet på Ammerud ligger like ved begynnelsen av Lillomarka, og et av styremedlemmene ved tempelet som bodde i tempelets nærområde foreslo at prosesjonen under *tīrthotsava* heller kunne gå til det lokale badevannet Vesletjern, som ligger i gangavstand fra tempelet. Etter en befaring og avstemning ble det vedtatt av tempelets styre at prosesjonen under Tīrthē Thiruvila skulle gå opp Vesletjern (Jacobsen 2008: 199).

I *Oppdag Groruddalen. En kulturhistorisk guide*, som ble utgitt av Groruddalssatsingen i 2010, blir Vesletjern presentert sammen med tempelet under tittelen ”Sivasubramanayar Alayam og Vesletjern – et hindutempel på Ammerud”. Presentasjonen ledsages av et bilde som viser representanter for tempelet på Ammerud foran tjernet med bærestoler hvor tempelets viktigste guddommer er representert. I tillegg viser guiden et bilde fra utsiden av tempelet og et fra interiøret. Teksten forteller at Vesletjern er ”innviet som et hellig innsjø av hinduene”, og at tjernet ”i mangel av en hellig elv er tatt i bruk som et hellig sted”. Kulturguiden har gjennom dette plassert Vesletjern som et permanent sted for tilbedelse, og har synliggjort både tempelet og badedammen for almenheten.

Professor i religionsvitenskap, Knut A. Jacobsen har også formidlet kunnskap om denne festivaldagen i mange ulike publikasjoner, samt i lærebøker i RLE og RE.

Også utstillingen *Hellige rom* i Interkulturelt museum (IKM) på Grønland har bidratt til å gjøre tempelet mer kjent.<sup>201</sup> På denne utstillingen er Sivasubramanayar Alayam representert ved en kopi av et alter i et lite tempelrom, samt en video som beskriver ritualene som foregår ved Vesletjern. Videoen viser menn som deltar i en ’renselse’ av tjernet, og tilbedere som utfører det rituelle badet etter at renselsen er utført.

---

<sup>201</sup> ”Hellige rom” åpnet i 2006 og skulle i utgangspunktet bare være en midlertidig utstilling, men stor pågang fra skoler som har tatt utstillingen i bruk har ført til at utstillingen nå har fått en mer permanent karakter, og i skrivende stund står den fortsatt.

# Ādi Amavasya

*Tīrthē Thiruvila*, eller *tīrthotsava*<sup>202</sup>, er den dagen som bestemmer fastsettelsen av den årlige tempelfestivalen: *Tīrthotsava* finner alltid sted på festivalens ellefte dag, og er lagt til en viktig årlig helligdag som kalles *Ādi Amavasya*. *Ādi Amavasya* er nymånedagen i den tamilske måneden *Ādi* (juli/august).

De viktigste årlige religiøse høytidene i hinduismen er lagt til de tidspunktene som er mest lykkebringende, *śubha*, ifølge hinduastrologien: Derfor feires de fleste festivaler i den lyse halvdelen av månemåneden, dvs. når månen vokser. Nymånedagene og fullmånedagene er hellige, og *tithi*ene (månedagene) angir når de helligste tidspunktene i festivalene faller. Dette medfører at disse tidspunktene kan falle når som helst på døgnet. De fleste av de pan-indiske festivalene er knyttet til månens faser.<sup>203</sup> Festivaler knyttet til en bestemt guddom, som f.eks *Murukan*, feires årlig og til samme tid. Noen guder forbindes også med spesielle ukedager, og da kommer tilbederne til templene for å tilbe de guddommene de føler seg knyttet til eller som familiene deres har tradisjon for å tilbe. I Sør-Asia er det flere tusen festivaler. Mange av disse festivalene er lokale, men det finnes også noen pan-indiske festivaler som en hoveddel av hinduer både i Sør-Asia og diaspora deltar i.

## Vadesteder og hellige sentre

*Tīrthotsava* er betegnelsen på en rituell prosesjon eller 'pilegrimsreise' til et sted i nærheten av tempelet hvor det som regel befinner seg vann. *Tīrtha* (tamil: *tīrtham*) er betegnelsen på et hellig vadested eller knutepunkt. I hindutradisjonen er *tīrtha*en et pilegrimssted hvor de guddommelige kreftene er spesielt sterkt tilstede i form av hellig kraft. Denne kraften tar form av gudens *prasāda* eller 'nåde'.<sup>204</sup> Begrepet *tīrtha* referer ikke bare til steder, men kan også brukes om hellige mennesker som har blitt til 'vadesteder' (Eck 1998:72).

Fuller (1992) påpeker at *tīrtha*ene som hellige vadesteder ofte knyttes til elven Vaitrani, som renner mellom jorden og underverdenen. Underverdenen som er styrt av Yama, dødsguden. Etter døden må de avdøde krysse Vaitrani ved hjelp av en ku som skal lede dem til frelsen. Å krysse elven etter døden blir tolket som å oppnå moksa, frigjøringen fra

<sup>202</sup> *Tīrthotsava* (sanskrit) betyr 'festivalen for det hellige badestedet' (Bettum 2006: 82)

<sup>203</sup> Ett unntak er *makara saṃkrānti*-festivalen som alltid feires 14. januar (Jacobsen 2003: 210).

<sup>204</sup> Begrepet *prasāda* kommer fra sanskrit. På tamil kalles denne nåden for *piracātam*.

gjenfødelse. Ritualet som skal bidra til dette blir utført ved siden av en elv, ideellt sett ved Ganges.

Som knutepunkter mellom de levendes og de dødes verden, kan *tīrtha*ene være et sted der det kan oppnås forbindelse mellom den guddommelige og den menneskelige verden, og som sådan være et sted for guddommelig tilstedeværelse. Som et knutepunkt mellom verdener er et slikt pilegrimssenter et *axis mundi*, universets senter, som er utenfor tid og sted, samtidig som det er et synlig sted i den materielle verden. Et annet viktig konsept som kan knyttes til et pilegrimssenter er konseptet mikro- og makrokosmos. Som en konsekvens av dette kan ethvert pilegrimssenter, på samme måte som ethvert tempel, knyttes til menneskekroppen, slik at en reise til et pilegrimssted er synonymt med å gjøre en pilegrimsreise inn i en selv. Konsekvensen av denne filosofien er at en hindu som er 'opplyst' kan utføre en pilegrimsreise uten å bevege seg fysisk, på samme måte som en tilbeder kan ære en gud eller guddinne i sin egen kropp som om den var et tempel, ved å kroppsliggjøre et hellig sted, eller det guddommelige (Fuller 1992: 207-209).

Ved Śiva Subrahmaṇaiyar Alayam går *tīrthotsava* som tidligere nevnt opp til et lokalt badevann kalt Vesletjern ved Apalløkka. Under prosesjonen bæres *mūrti*ene i bærestoler som har form av guddommenes *vāhaner*. Mens prosesjonen foregår blir tempelet stengt. Prosesjonen kan på mange måter ligne en tradisjonell pilegrimsreise. På vei opp til Vesletjern gjør prosesjonen flere stopp underveis og utføres ritualer. Også musikerne deltar for å spre sin 'lykkebringende' lyd, *maṅgala vāṭye*, det synges religiøse hymner underveis og presten resiterer mantraer når han utfører ritualene underveis. Vandringsen fra tempelet opp til Vesletjern tar vanligvis ca 20-30 minutter, og følger en rute gjennom lokalmiljøet forbi boliger og skogsopmråder. Boområdene omfatter både blokker, rekkehus og villabebyggelse. Både på veien opp til tjernet og vei ned står det nysgjerrige skuelystne langs veien og ute på balkongene sine og ser prosesjonen passere. "Ved å bære gudefigurene rundt i området får alle, uansett religion, ta del i den gode kraften," forteller Perumal.

Eck (1998) peker på at når tamilske pilegrimer går i fellesskap til en helligdom synges sangene som ble komponert av *nāyaṇmār*-poetene for over tusen år siden. Denne tradisjonen knytter dem til helgenene såvel som til helligdommene, sier hun. Helgenene sang sangene sine utenfor dørene til templene, og det gjorde også pilegrimene som fulgte dem. Helgenene var ofte selv pilegrimer og vandrere. Mange forlot sine hjem for å bli innvidde trubadurer og poeter. *Bhakta*ene har fulgt i helgenenes fotspor under pilegrimsreisene. *Bhakti*-pilegrimene

reiser ofte i grupper satt sammen av mennesker fra deres eget distrikt, og følger etter en vogn som bærer *pādukā*ene, 'fotsporene' til en av de store helgenene (Eck 1998: 70).

Pilegrimer oppsøker *tīrtha*ene fordi den hellige kraften på disse stedene antas å være på sitt mest konsentrerte og tilgjengelige der, noe som regnes som gunstig for å komme nærmere frelse eller å bli bønnhørt. Ifølge Eck (1998) ble *tīrthayātrā* sammenlignet med det vediske offeret i sine fordeler. Men ulikt offeret er dette en rituell aktivitet som anses for å være tilgjengelig for alle (Eck 1998: 64).

De ulike *tīrtha*en har forskjellige egenskaper i forhold til kalendriske sykluser eller hvilke guddommer som knyttes til dem. Kraften ved et hellig sted forsterkes dersom man oppsøker det på et spesielt gunstig tidspunkt, og kombinasjonen av rett tid og sted regnes derfor for å være av stor viktighet når man skal gjøre en slik pilegrimsreise. Enkelte steder, som f.eks Gaṅgā, regnes som spesielt gunstige i forhold til renselsesritualer, eller når *saṃskāra*ene skal utføres.<sup>205</sup> Min informant Perumal fortalte at når han gjør ritualene for de døde ved Vesletjern forestiller han seg at det er Gaṅgā han befinner seg ved, og senere bader i.

## **Før badingen.**

Når prosesjonen er vel framme ved Vesletjern foregår et rituale som blir utført av tempelpresten, assistert av menn fra tempelet. Både presten og tilbederne går ut i vannet og utfører et *abiṣekha*-rituale der. Til slutt senkes Murukans spyd ned i vannet for å overføre den hellige kraften fra Vēl til tjernet. Det er først når dette ritualet er utført at tilbederne bader. Enkelte aviser har feilaktig rapportert at 'gudene bader' under ritualet i Vesletjern. I katalogen til utstillingen *Hellige rom* fortelles det også at 'guden blir badet og vannets hellighet fornyet' (Bettum 2006: 82). Da jeg spurte min informant Perumal om dette fikk jeg imidlertid et annet svar: "Nei, det er bare spydet som blir badet," forteller han, og legger til: "Det er symbolikken som er viktig. Først bades spydet, og så legger vi det i hånden til Murukan igjen, før det utføres en *pūjā* ved vannet. Det er meningen av gudevannet skal blande seg med det andre vannet. Da blir det gudekraft i vannet. De som ønsker å bade gjør det først etter at dette ritualet er over." Ifølge Bettum får tilbederne ta del i vannets hellighet når de bader i vannet denne dagen. (Bettum 2006: 82).

På internett finnes det i dag mange nettsider spesielt rettet mot hinduer som gir retningslinjer for korrekt utførelse av ritualer. *The Hindu Blog* er en internasjonal nettside som henvender seg til hinduer både i Sør-Asia og i vesten. Bloggen har også en egen gruppe på

---

<sup>205</sup> Gaṅgā, den hellige elven Ganges i det nordlige India, er også en guddinne.

Facebook. På bloggen framheves *Ādi Amavasya* som gunstig for å utføre ritualer for de døde som *śraddha* og *tarpaṇa*: ”Viktige ritualer som utføres på denne dagen er ritualer for døde slektninger eller forfedre, i hellige *tīrtha*er og ved elvebredder, og man anbefales også å ta hellige bad i hellige elver eller steder. Det regnes som veldig fordelaktig å utføre faste denne dagen, og noen spiser bare ett måltid da. Man unngår kjøtt til måltidet. Noen steder er det vanlig å innta det eneste måltidet i et tempel, der det vil deles ut en bolle ris til tilbederne.” Helligdagen knyttes til *Murukan*.

Ifølge *The Hindu Blog* er måneden *Ādi* er av stor betydning for *Murukan*, og på *Ādi Amavasya* blir det holdt spesielle *abiṣekha*er og *pūjā*er. Det er også vanlig blant *Murukan*s tilhengere å bade denne dagen, da det sies at man ”vil oppnå renhet og at ens synder vil bli vasket vekk.”<sup>206</sup> I *Pañcarātrāgama* formuleres det slik: De ”sanne troende” som bader samtidig med *mūrtien* vil få sine synder vasket av seg og vil oppnå evig lyksalighet (Smith 1982: 30)<sup>207</sup>.

Etter at tilbederne har fullført den rituelle badingen foregår et annet viktig rituale ved vannet, kalt *śraddha*. Med referanse til nettopp *śraddha*-ritualet oppga mange av mine informanter at *tīrthotsava* er festivalens viktigste dag.<sup>208</sup> I en samtale med Sangarapillai Sarvananda, som var styreformann i tempelet i 2008, understreket også han betydningen av denne festivaldagen: ”Det er en viktig dag for alle hinduer”, sa han. ”Det er den dagen vi utfører *pūjā* for de døde.”

## Śrāddha, et rituale for døde fedre

Mange ritualer som er obligatoriske innen hindutradisjonen utføres i tilknytning til tempelfestivalene. *Śrāddha*, ’tilbedelse av forfedrene’, er et viktig offerrituale som utføres når noen har dødd.<sup>209</sup> Ritualet regnes som *nitya*, et av de obligatoriske ritualene.

Overgangsritualene innen hindutradisjonen kalles for *saṃskāra*er. Det er tekstene i *Manusmṛti* som danner grunnlaget for de *saṃskāra*ene som praktiseres i hinduismen. *Saṃskāra*ene går inn under den kategorien med ritualer som karakteriseres som *nitya*. Et overgangsrituale er et ritual som er knyttet til en persons overgang fra et livsstadium til et annet. Det ledsager et skifte av sted, status, sosial posisjon eller alder.<sup>210</sup> Overgangsritualene

<sup>206</sup> <http://www.hindu-blog.com/2009/07/aadi-amavasya-2009-amavasi-or-no-moon.html>, 2.11.09

<sup>207</sup> Dette kalles vekselvis *avabhr̥thotsava*, *tīrthotsava*, *tīrthayātrā* og *tīrthayātrotsava* i tekstene (Smith 1982: 30).

<sup>208</sup> Dette gjaldt både blant de informantene jeg hadde dybdesamtaler med og andre jeg hadde mer uformelle samtaler med under tempelfestivalen.

<sup>209</sup> *Śrāddha* (sanskrit) er avledet av *śraddhā*, ’tro’ (Johnson 2009:304).

<sup>210</sup> Arnold van Gennep beskrev et overgangsritual som et hele som er delt inn i tre adskilte faser: adskillelses-, terskel- og integrasjonsfasen. Van Gennep så dem i lys av en tredeling bestående av separasjon, overgang og

bidrar til å formidle en gruppes eller et samfunns regler og verdier til de som skal bli fullverdige medlemmer av dem, og markerer en persons overgang gjennom ulike stadier i livssyklusen: Fra ett stadie til et annet over tid, eller fra en rolle eller sosial posisjon til en annen. De integrerer den menneskelige og kulturelle erfaringen med biologien og knyttes til fødsel, reproduksjon og død. Seremoniene markerer overgangene i det som skiller f.eks unge og gamle, kvinner og menn eller levende og døde. Hindutradisjonens innvielses- og overgangsritualer er tradisjonelt knyttet til posisjon i samfunnet (Van Gennep 1999: 10, Eliade 1987, vol 12: 380-381).

*Śrāddha*-ritualene omhandler i hovedsak en gruppe med utfyllende ritualer som begynner med at man slår hull på den avdødes hodeskalle slik at sjelen kan få slippe ut. Gjennom dette skal ritualet forhindre ånden til avdøde fra å vandre hjemløst rundt og blande seg inn i de levendes tilværelse. Ordet blir noen ganger brukt som et synonym for *antyeṣṭi*-ritualet, 'det siste offeret', som betegner dødsritualet og begravelsesritene som utføres i løpet av de første tretten dagene etter at en person er død.<sup>211</sup> Ritualer er utformet slik at det gradvis skal fjerne døden og urenheter som er forbundet med denne fra familien til den døde personen, slik at de kan gjenoppta et normalt liv.

Som nevnt over utfører ikke tempelprestene ritualer for de døde, og begravelsene holdes heller ikke inne i tempelet fordi døde kroppar regnes for å være urene. I Sør-Asia foregår de tradisjonelle begravelsene ved at de døde kroppene blir brent på et stort bål som ideelt sett skal finne seg ved siden av en hellig elv. Asken strøs siden i elven. I Oslo bruker hinduene i stedet et lokalt krematorium, og søker siden om tillatelse til å strø asken slik hindutradisjonen tilsier. Som regel vil dette si på sjøen.

Også på Sri Lanka er det vanlig å strø asken i havet. På Sri Lanka er det vanlig at man holder en bortgangsseremoni i hjemmet, men i Norge foregår dette som regel i et norsk kapell i stedet (Bettum 2006: 82).

Når en av foreldrene dør er det den eldste sønnens plikt å utføre de ritualene som er påkrevet. Sønnen skal da ifølge tradisjonen barbere vekk håret på holdet, og kle seg i hvitt. Også enker kler seg i hvitt, som er hindutradisjonens sorgfarge.

Sørgetiden er på en måned, men det holdes årlige minneritualer i hjemmet.

---

inkorporering, som korresponderer med tre typer riter. En person ble separert fra en rolle eller status før hun eller han kunne tre inn i en ny, i liminalfasen.

<sup>211</sup> Det markerer det siste av *saṃskārā*ene for en "to ganger født" ifølge Dharmaśāstraene, de brahmanistiske lovtekstene.

## Ekodiṣṭṭa – fra preta til pitṛ

Et viktig fokus for *śrāddha*-ritualene er *ekodiṣṭṭa*, som utføres ved hver nymåne og skal sørge for at den avdøde skal finne veien til sine forfedre. Dette gjøres gjennom å transformere ham fra en *preta*, et spøkelse, til en *pitṛ*, en av forfedrene.<sup>212</sup> Man ofrer da en liten ball med kokt ris, kalt *piṇḍa*, til forfedrene. Dette gjøres i tilknytning til de siste ritualene for ens nærmeste mannlige slektning (Klostermaier 1998: 64, 138-139). Under tempelfestivalen på Ammerud utføres *śrāddha*-ritualet for døde mannlige familiemedlemmer på på Adi Amavasya, festivalens ellefte dag.

Malathy forteller: ”Hvis en manns far eller mor er døde, så tenker han på dem og gir mat til dem og gjør *pūjā*. Denne pujaen utføres under *tirtham* oppe ved vannet.”<sup>213</sup> Presten sitter ved vannet, og de som har behov for å få ritualet utført går fram til han. Under denne *pūjā*en brukes det sesamfrø og ris. ”Vi holder sesamfrøene i håndflatene, så heller presten vann over frøene, og så renner det ut i vannet,” forteller Perumal. Malathy utdyper: ”Vi sender alt inn i vannet, og så går vannet til ham.”

”Vi har en annen dag bare til mødre,” forteller Sangeetha. ”Det samme ritualet utføres for avdøde mødre ved fullmånen i april.” Ved begge tilfeller er det sønnene som utfører ritualet. Dersom et par ikke har en sønn, kan datterens ektemann gjøre ritualet. Pulendran forklarer dette med kvinnes rolle etter at de har inngått ekteskap: ”Etter at kvinnene er gift er fedrenes rolle over. Det er mannen som er den dominerende kraften. På en måte blir en ektemann som en ny far: Han gir beskyttelse og omsorg.” Malathy forteller at når en kvinne gifter seg blir hun en del av ektemannens familie: ”Når jeg gifter meg går jeg til hans *gotra*, ikke til min fars. Da opphører mine rituelle plikter overfor foreldrene mine. Men broren min kan fremdeles utføre ritualer for foreldrene mine selv om han blir gift.” Ifølge tradisjonen er det bare menn som utfører *śrāddha*-ritualet. Det er et viktig rituale. ”Hvert år på de dagene som er for de døde utføres *śrāddha*.” Hvis man ikke har mulighet for å gjøre det ellers i året kan man utføre *śrāddha* på *Ādi Amavasya*. Det er grunnen til at feiringen av denne dagen er så viktig, sier Malathy: ”Det er hvert år, på samme dag, ikke samme dato. På nymånedagen.” Som ved mange andre hindu-ritualer spiller kunnskap om astrologi en viktig rolle ved bestemmelsen av når dette ritualet skal utføres. ”Det bestemmes av stjernene. Det avgjør hvilken dato og hvilket klokkeslett man utfører ritualet på,” forklarer hun.

---

<sup>212</sup> Dette kalles *sapindiḥkaraṇa*-ritualet, å lage en ’kropp’, *preta*, for den avdøde i den neste verdenen gjennom *sapindiḥkaraṇa*, og forene ham med sine forfedre (Johnson 2009:236, 304, 21).

<sup>213</sup> *Tirtham* er den tamilske betegnelsen på *tīrthotsava*.

# Grahados - Plantenes påvirkning

Mary Douglas (1997) deler de åndelige kreftene som menneskene handlinger kan utløse inn i to klasser, en indre og en ytre. Den første av disse hører til i den handlende personens sinn, hevder hun. Hun viser her til forestillinger om det onde øye, heksekunst eller synske og profetiske evner. Den andre kategorien består av ytre symboler som den handlende må bearbeide bevisst. Blant disse nevner hun trylleformularer, velsignelser, forbannelser og besvergelses m.m. Den siste kategorien krever spesielle handlinger for at de åndelige kreftene skal kunne virke.<sup>214</sup> Spesielle handlinger kan også beskytte mot f.eks det onde øye eller mot ugunstige tidspunkter.

I hindutradisjonen går mange av de ritualene som lekfolk utfører nettopp ut på å beskytte seg mot ulike former for ulykke. Også mange av ritualene som prestene utfører på vegne av lekfolk handler om det samme. Det eksisterer en utbredt forestilling innen folkelig hinduisme om at dårlige påvirkninger eller ulykker kan skyldes sinte eller voldsomme guddommer, ondsinnede ånder, trollmenn og hekser eller det som kalles det onde øye.

Douglas hevder at de viktigste leddene mellom enkeltindivider og ulykker er personlige. 'Dersom vi skal sette opp en fortegnelse over krefter bør vi derfor begynne med å klassifisere alle de forskjellige formene for personlig inngripen i andres lykke eller ulykke', sier hun. (Douglas 1997: 106-107).

I tillegg til personlige årsaker til ulykke, såsom misunnelse eller sjalusi, forholder hinduer seg til mange upersonlige kilder til ulykke. Plantenes påvirkning, *grahados*, er en vanlig forklaring på ulykke i India. For å finne ut om ugunstige påvirkninger kan være årsaken til ulykke avklares dette som regel i samråd med en prest eller en astrolog (Fuller 1992: 24, Glomseth 2005: 42).

## ***Jyotihsastra* - 'Vitenskapen om himmellegemene'**

Innen hindutradisjonen er astrologi en del av den offisielle religionen. Hinduer oppsøker ofte en astrolog for å få fastsatt et godt tidspunkt, *muhurt*, for en viktig handling eller for å få en forklaring på vanskeligheter i livet (Klostermaier 1994: 325). Ordet for astrologi innen

---

<sup>214</sup> Forskjellen mellom indre og ytre kraftkilder henger ofte sammen med forskjellen mellom ukontrollerte og kontrollerte krefter. Ifølge vidt utbredte trosforestillinger blir ikke nødvendigvis de indre psykiske kreftene utløst ved en bevisst viljesakt. Den handlende kan godt være helt uvitende om at han besitter disse kreftene eller at de er aktive (Douglas 1997: 107).



hinduismen er *jyotis*. Det samme ordet brukes og om astronomi. Det skilles ikke språklig mellom de to ulike tilnærmingene til himmellegemene, på samme måte som i Vesten. I et intervju med Glomseth (2005) sier astrologen Paranath Ojah fra Varanasi: ”Astrologi (*jyoti*) er vitenskap. Alt skjer i henhold til planetenes (*grah*) posisjoner, [---]. Ut fra tidspunktet til en persons fødsel og hvilken posisjon planetene var i da, gjøres beregninger om personens liv. En kan si hva som vil komme, hva slags problemer en vil møte og gi løsninger på dette. Alt dette står i Jyotihsastra.” (Glomseth 2005: 41).

*Jyotihsastra* betyr ’Vitenskapen om himmellegemene’. Matematikk, nedtegnet i *ganitasastra*, regnes inn under denne *śastraen* (Yano 2003:376). Allerede i R̥g Veda er det referanser til eklipser (Klostermaier 1998: 30), og astrologien nevnes i de vediske *saṃhitā*-tekstene.<sup>215</sup> Observasjoner av himmelske fenomener nevnes imidlertid sjelden i den vediske *saṃhitā*-litteraturen, og det finnes ingen *saṃhitā*-tekster som kan gå under betegnelsen matematisk astronomi. Det som er nedtegnet i denne litteraturen er hovedsakelig hymner til sol og måne og *nakṣatraene*.

Den tidligste astronomiske kunnskapen i oldtidens India ble første gang systematiske beskrevet i en av de seks *aṅgaene*, seks grener av den kunnskapstradisjonen som ble brukt til hjelp for utførelsen av de vediske ritualene. Den grenen som beskriver den tidligste astronomiske kunnskapen kalles *jyotiṣavedāṅga*. Ordet *jyotisa* kommer fra *vyodith*, ’lysende’ eller ’lys’ (på himmelen). Teksten i *jyotiṣavedāṅga* ble bevart i to sammendrag, et i R̥g Veda og et i Yajurveda, som er fra en litt senere periode.

I følge R̥g Veda ble vedaene skrevet ned for å bevare kunnskapen om offerritualene. På bakgrunn av dette ble studiet av astronomi ansett for å være en egen gren av de vediske studiene. Hovedformålet med *jyotiṣavedāṅga* var konstruksjonen av en kalender som kunne fastsette tidspunktene for offerritualene.<sup>216</sup>

The Vedas advanced for the sake of sacrificial rituals. And the sacrificial rituals were prescribed in the order of time. Therefore one who has known this science of prescription of time, namely astronomy, has known sacrificial rituals ([Arcajantisam 33, in Drivedin 1907] Yano 2003: 377).

<sup>215</sup> Astrologi slik den brukes dagens India utviklet seg imidlertid senere, under stor påvirkning fra gresk astrologi (Glomseth 2005: 41, Yano 2003: 376).

<sup>216</sup> Den kalenderen som ble omtalt her representerer det tidligste stadiet av den hinduiske kalendertradisjonen. Nesten alle de viktigste elementene som karakteriserer hindukalenderne i dag fantes allerede i denne tidlige litteraturen. Det var imidlertid ikke før hellenistisk astronomi ble kjent i India at kalendrene ble mer anvendelige. Dette fordi forholdet mellom de tidligste sol- og måne-kalenderne måtte justeres temmelig ofte. (Yano 2003: 378).

## Nakṣatra og måneastrologi

*Nakṣatra*ene var viktige i den indiske måneastrologien, knyttet til månekalendrene. *Nakṣatra* var opprinnelig ordet for 'stjerne'. I løpet av den senvediske perioden begynte man imidlertid å bruke begrepet om stjernebildene i ekliptikken, eller om en av de 27 eller 28 gruppene med stjerner som ble ansett som månens stasjoner langs ekliptikken<sup>217</sup>. Hvilke av stjernene som utgjør hver *nakṣatra* kan være vanskelig å identifisere i dag, men i noen tilfeller er det enklere. Dette gjelder for eksempel *Citrā*, som i Vesten går under navnet Jomfruen. Det samme gjelder *Kṛttikā*<sup>218</sup>, en gruppe med stjerner som korresponderer med Pleiadene<sup>219</sup>. *Nakṣatra*-systemet spilte en viktig rolle ved noen aspekter av tidlig indisk kultur, for eksempel ved utarbeidelsen av kalendre, i astrologien og i forbindelse med ritualer

Månemånedene fikk navn etter den *nakṣatra*en når fullmånen befinner seg i de enkelte stjernetegnene. Det vil si at Caitra er den måneden når fullmånen befinner seg i *Citrā*. *Nakṣatra*ene spilte en sentral rolle i den tidlige perioden av indisk astrologi, det vil si i perioden før den horoskop-baserte astrologien som hellenerne bragte med seg ble tatt i bruk. En guddom fra det tidlige indiske gudepantheonet ble knyttet til hver *nakṣatra*. På denne måten ble tilbedelse av *nakṣatra*ene en viktig del av ritualene.

## Navagrahaene - planetguddommene

De fleste hindu-templene har et alter som rommer figurene av *navagraha*, det vil si de ni planetguddommene. Planetguddommene er sol, måne, de fem planetene som er synlig med det blotte øye og måneknutene Rahu og Keta (Jacobsen2003: 214/215). Også i tempelet på Ammerud finnes det et alter til disse guddommene, sentralt plassert i tempelet. Ordet *graha* ble brukt i medisinske tekster der de refererte til demoner som besatte barn og forårsaket mentale sykdommer. Det er for eksempel et kapittel viet til de ni *graha*ene i *Suśrutasaṃhitā*, en samling med medisinske tekster fra ca 400 e.Kr (Yano 2003: 381). Etter at hellenistisk astronomi ble introdusert i India ble de ni *graha*ene knyttet til de syv ukedagene.<sup>220</sup> Som samtalerne med mine informanter viser, er troen på planetenes betydning fremdeles levende

---

<sup>217</sup> Liknende systemer av varierende avstander finnes både i kinesisk og islamsk astronomi. Den tidligste indiske listen over *nakṣatra*er finnes i *Taittirīyasaṃhitā*en (Yano 2003: 378).

<sup>218</sup> *Kṛttikā* er viktige i mytene om Murugan/ Skanda når han går under navnet *Kārttikeya*.

<sup>219</sup> I de tidligste Sanskrit-tekstene regnes *nakṣatra*ene fra Pleiadene/*Kṛttikā*. Etter som vårjevnsdøgns punktet har flyttet på seg har *Aśvinī* blitt regnet som første stjernebilde. Det tidspunktet da Pleiadene lå nærmest vårjevnsdøgns punktet var rundt 2300 f.Kr. Dette kan tyde på at indisk astronomi har sin opprinnelse langt tilbake i tid (Yano 2003: 379).

<sup>220</sup> Ukedagene og deres rekkefølge ble gradvis kjent i India mot slutten av det tredje århundret e. Kr og ble alment kjent et århundre etter dette (Yano 2003: 383).

blant hinduene som bruker tempelet på Ammerud. Min informant Perumal formulerte det ganske enkelt slik: "Planetene styrer alt!"

Hvis en planet står i en ugunstig posisjon utføres det spesielle ritualer. "Hvis en planet plager oss, da ber vi til den," forteller Malathy. "Da faster vi samtidig, og gjør *pūjā* til den," forteller hun. Faste gjøres ofte som en del av et asketisk regime, under fullførelsen av en *vrata*, eller på bestemte dager fastsatt i en rituell kalender. Det er vanlig å faste på bestemte dager, f.eks tirsdag, fredag og lørdag. Faste kan også gjøres i forhold til planetenes stilling i horoskopet.

Både kvinner og menn kan avgi løfte om å faste eller å overholde visse spiserestriksjoner, kalt *upavāsa*. *Upavāsa* er sanskrit og betyr 'faste'. Under en periode med *upavāsa* kan man være helt avholdende fra mat, unngå bestemte matsorter eller spise mindre i en viss periode. Begrepet kan også brukes om avholdenhet fra sanselige inntrykk (Johnson 2009:335).

I det daglige er *upavāsa* mest vanlig blant kvinner, men menn og noen ganger barn kan utføre *upavāsa* i tilknytning til en festival eller en annen høytid. Dersom barna gjør *upavāsa* er det imidlertid i en mer symbolsk form, og de utsettes ikke for noen form for langvarig faste.

# Baderitualet i et kjønnsperspektiv

Under baderitualet på Vesletjern er det i hovedsak mennene som pleier å bade. Også noen barn tar del i dette ritualet. I min samtale med Perumal la han vekt på å formidle at alle som ønsker det kan bade, uavhengig av alder eller kjønn: ”Det settes ingen begrensninger på det,” understreker han. Min informant Parvati forteller at det er vanlig at både kvinner og menn bader under baderitualet på Sri Lanka, mens det i Norge nesten utelukkende er menn som utfører ritualet. Både Sangeetha og Malathy bekrefter dette, og legger til at årsaken er at klimaet gjør det vanskelig for kvinnene å delta. ”De blir syke”, forklarer Malathy. ”For de kan ikke skifte klær her, på en ordenlig måte, legger Sangeetha til: ”På Sri Lanka finnes det som regel en egen dusj ved siden av badestedet hvor kvinnene kan skifte etter ritualet. Det kan vi ikke her.”, sier hun. ”De trenger det ikke i Sri Lanka heller”, skyter Malathy inn. ”Hvis du går inn i dammen er det så varmt på Sri Lanka at du er tørr på en halvtime. Men hvis du bader her og ikke får skiftet til tørre klær blir du syk. Man skal jo gå langt etter badet, helt ned til tempelet igjen.” Prosesjonen som går ned fra Vesletjern til tempelet bruker lang tid, og stopper flere steder underveis der det utføres ritualer. Prosesjonen går heller ikke i noen rett linje, siden så mange deler av området rundt tempelet skal velsignes med gudenes nærvær.

Det er de spesielle festklærne som kvinnene bruker som gjør at tekstilene bruker så lang tid på å tørke. Både kvinner og menn kler seg i tradisjonelle klær fra Sri Lanka når de går i tempelet eller deltar på tempelfestivalen. Menn går i et klesplagg som kalles *vestti* og kvinner går i *sari*.

Den tradisjonelle mannsdrakten på Sri Lanka består av et hvitt eller kremfarget rektangulært tøyestykke på rundt 6 1/2 meter. Tøystykket festes rundt livet og ved formelle anledninger henger tekstilet som regel løst ned slik at det dekker beina ned til anklene. Denne mannsdrakten har mange navn i de ulike regionene i India. Det sørindiske navnet på klesplagget er *vēṣṭi*. Det har vært det tradisjonelle klesplagget for menn i regionen i mange tusen år. I Sør-India bæres *vēṣṭi* en ved alle kulturelle anledninger og under tradisjonelle seremonier, som bryllup eller tilbedelse i tempelet. Sammen med *vesttien* brukes et ekstra tøyestykke. Det er et mindre tøyestykke som brukes på overkroppen, eller som kan festes rundt livet. Det festes på mange ulike måter avhengig av bruksområdet: Bøndene har det hengende over den ene skulderen slik at de kan tørke svetten med det når de arbeider, brudgommen dekker overkroppen med det, og det kan brettes og festes rundt livet under dans. Sørindiske

prester draperer det rundt livet som et ekstra stykke tøy. Tekstilet i *vēṣṭi* en er relativt tynt, og består av ett lag med tøy.

*Sari* er navnet på den tradisjonelle kvinnedrakten som blir båret av kvinner over hele Sør-Asia. Kvinnenes drakt består som regel av et tykkere tekstil, og mange flere lag med stoff. I Sør-Asia er *sarien* både et festplagg og et hverdagsplagg. I Norge begrenser kvinnene seg ofte til å bruke denne drakten under høytider og festdager, eller i hjemmet. En *sari* er laget av et langt tøyestykke som vanligvis er mellom fire og ni meter langt. På overkroppen under *sarien* bærer kvinnene en overdel, som regel i samme farge og materiale som selve saritøyet, samt et underskjørt. Det finnes mange ulike måter å drapere en *sari* på, alt etter lokale skikker eller hva som er moderne. En av de vanligste måtene å bære en *sari* på kalles *nivi*-drapering, eller indisk stil.<sup>221</sup> De mest vanlige stilene på Sri Lanka er indisk stil eller *kandy*-stilen.<sup>222</sup>

For di *sarien* består av store mengder stoff, og også tykkere tekstiler, bruker den lengre tid på å tørke enn mannsdrakten. I det norske klimaet medfører det at kvinnene blir gående med våte klær hele veien tilbake til tempelet under prosesjonen om de bader under *tīrthotsava*. Det er med andre ord det norske klimaet, i kombinasjon med kvinnenens tradisjonelle klesdrakt, som her har ført til en endring i utførelsen av dette ritualet, og ikke en tradisjonell kjønnsfordeling.

---

<sup>221</sup> Sarien påføres ved å feste enden av tøyestykket i forsiden av underskjørtet. Tekstilet tas så en gang rundt livet før det danderes i pene folder som også brettes ned i linningen på underskjørtet på forsiden. Så dras tekstilet en gang til rundt kroppen, før det draperes diagonalt (fra høyre hofte mot venstre skulder) på forsiden av drakten og over skulderen. Det er vanlig å la den løse enden av *sarien* henge over skulderen. Denne enden av *sarien* kalles *pallu*. *Pallu* kan også festes i livet eller brukes til å dekke nakke eller hode avhengig av lengden.

<sup>222</sup> Den indiske *sari*-stilen tillater noen ganger at man går med magen bar slik at navlen synes. Kandy-stilen skiller seg fra denne ved at blusen under *sarien* er lengre og festes ned under *sarien* foran. Det er også vanlig når man bruker *kandy*-stilen at *palluen* festes i *sarien* i stedet for å henge løst.

*Når alle figurene er båret fram utfører presten noen innledende ritualer før de løftes opp på fire bærestoler formet som dyr. De symboliserer guddommenes vāhanaer. Det er de samme fire figurene som ble båret rundt inne i tempelet. Gruppen med sangere synger hymner og markerer rytmen med bjellene.*

*Så blir det stille igjen mens presten resiterer mantraer.*

*Nå begynner prosesjonen å bevege seg. Prosesjonen skal sirkulere rundt tempelet. Alle går med høyre side vendt mot tempelet. Hele veie rundt tempelet er det plassert vakter, iført gule vester. Jeg går inn i prosesjonen og blir med rundt. Noen tamilske ungdommer som går bak meg snakke på norsk sammen, ellers hører jeg stort sett tamil. De fleste som går i prosesjonen har pyntet seg, mange i tradisjonelle klær, men noen har også hverdagsklær på. Det er en avslappet stmsning, der folk smiler og prater sammen underveis. De minste barna bæres rundt. De fleste går barbeinte, men ikke alle. Jeg ser et ungt par i moteriktige klær like foran meg. Den unge kvinnen har høyhelte sko, og mannen hun går sammen med har designersko i slangeskinn. Mange av de som er med på å gå i prosesjonen ute var ikke inne i tempelet.*

*I svingen ned mot Rødtvedt kirke stopper hele prosesjonen. Det gjøres et rituale med lamper og ringes i bjeller. Det er hjelpeprestene som utfører dette. Tempelpresten har pause nå, og er ikke med på å gå rundt tempelet.*

*Forrest i prosesjonen går musikerne. Åtte menn bærer hver av de største figurene, fire bærer den minste. De tre største mūrtiliene bæres ved siden av hverandre, med Durgā til venstre, Murukan i midten og Gaṇeśa til høyre. Sandeswarar, den minste, bæres rett bak Murukan. Rett bak mūrtiliene går sangerne. Det er også noen barn som deltar i prosesjonen. To jenter holder fjærkostene som ble brukt inne i tempelet. En liten gutt bærer en fakkel.*

# Tēr Thiruvila - Vognfestivalen

En av de største prosesjonene i løpet av en festival kalles *Tēr Thiuvila*, og er en vognfestival. Vognfestivalen er den dagen som tiltrekker seg flest besøkende, og er en mye omtalt festivaldagen i norske medier. Vogn-prosesjonen er en sentral del av festivaltradisjonen i Sør-India og på Sri Lanka.<sup>223</sup> Under *Tēr Thiuvila* kjøres gudenes festivalikoner, kalt *utsava-mūrtier*, rundt i dekorerte vogner som er formet som et tradisjonelt tamilsk tempel, med tak i ulike høyder og fargerike utsmykninger. Fronten på vognen består av to utskårne hester, og langs sidene av vognene henger det bjeller. Gudenes festivalikoner plasseres inne i vognene omgitt av tekstiler og blomster, og blir pyntet med smykker.

Det kanskje mest iøyenfallende element under vognprosesjonen er de mannlige *kāvaṭii*-danserne. Enkelte mannlige tilbedere er også iført ulike metallkroker, spyd og nåler som festes til kroppen, gjennom kinnene og tungen eller på ryggen. Under prosesjonen er det også vanlig å se kvinner som bærer leirkrukker med brennende kamfer, krukker med melk, eller utfører et rituale der de kneler regelmessig for hvert tredje skritt. Mennenes ritualer er mer fysiske krevende enn de ritualene som kvinnene utfører, og tar tydelig form av en slags styrkeprøve eller prøvelse. Det samme elementet er en mindre synlig del av kvinnes fullførelse av *vrata*, men har samme formål. Et sentralt element for begge kjønn er at det er et mål å 'fylles' av guddommelig kraft.

I prosesjonen rundt tempelet på Ammerud kjøres det vanligvis tre vogner: En stor vogn som rommer *Murukaṇ*, og hans to *śaktier* *Vallī* og *Teyvayānai*, og to mindre som henholdsvis frakter *Murukaṇ*s bror *Ganeśa* og gudinnen *Durgā*. Prosesjonen ledes av tempelmusikere som spiller på trommer eller store blåseinstrumenter.<sup>224</sup> De større templene i den sørindiske tradisjonen ansetter faste tempelmusikere. En gruppe med prosesjonsmusikere kalles *kōyil mēḷam*. En slik gruppe musikere består som regel av én musiker på en *mattalam*-tromme og en eller to som spiller *nākacuram*, et treblåserinstrument (Hiltebeitel 1991:448). Under tempelfestivalen på Ammerud leier tempelet vanligvis inn flere musikere, som spiller under ritualene inne i tempelet. En av musikerne jeg snakket med under festivalen i 2006 fortalte at han pleier å reise rundt til mange forskjellige land i Europa og spille under tempelfestivalene

---

<sup>223</sup> *Tēr Thiruvila* er den tamilske betegnelsen for en vognfestival. En vognprosesjon kalles *tērōṭṭam*. Et tilsvarende begrep innen sankrit-tradisjonen er *rahotsava*.

<sup>224</sup> Mine informanter refererte til dette som *mangala vatya*.

der. Tempelet på Ammerud har flere faste musikere som de leier inn hvert år under *thiruvila*. Musikerne utfører en viktig rolle under festivalen, ved å fylle rommet i tempelet og prosesjonene med 'lykkebringende' kraft. Musikken bidrar også til å skape og avgrense et hellig rom. Det samme er tilfellet med *kāvaṭi*-dansere og tilbedere som fullfører *vrata* under prosesjonen (Jacobsen 2008: 198).

*Kāvaṭi*-danserne følger alltid rett etter Murukans vogn, mens kvinner som utfører kneling eller bærer kamfer eller melk gjør dette etter vognen til den guddommen de har avgitt et løfte til eller ønsker å rette en bønn mot. Inne i hver vogn sitter en *brahmin*-prest som 'oppvarter' de enkelte guddommene og utfører ritualer for dem underveis. Under prosesjonen er det festet tykke tau foran vognene. De trekkes av en rekke med kvinner og en med menn, som går foran vognene. De av tilbederne som utfører spesielle ritualer går rett bak gudenes vogner, så kommer ulike grupper med tilbedere som synger religiøse hymner til rytmen av fingercymbaler. Bakerst i prosesjonen går kvinner, menn og barn som deltar for å få del i gudenes velsignelse, *darśana*.

## **Kvinnenes fysiske prøvelser**

*Vrata* knyttes spesielt til kvinners praksis. For hindukvinner er det å utføre *vrata* for andre, som oftest for sin familie, en viktig del av deres religiøse dagligliv (Pearson 1996:2). Kinsley (1993) definerer *vrata* som en type ritual som utføres av både menn og kvinner, men som i dag er et av de viktigste uttrykkene for kvinners religiøsitet i hele India. I praksis innebærer *vrata* avholdenhet fra visse typer mat, nytelser eller sanselige gleder for å oppnå velsignelse eller tjenester fra en guddom. I denne forstand er *vrata* en form for asketisme eller *yoga* (Kinsley 1993: 139).

For kvinner handler dette for en stor del om å utføre ritualer for noen i sin nærmeste familie. For å bidra til å sikre familiens velferd avlegger mange kvinner et løfte om å overholde visse spiserestriksjoner eller faster på et bestemt antall dager i bytte mot guddommelig beskyttelse og velsignelse for ektemannen og barna. Denne formen for *vrata* skjer gjennom hele året, og praktiseres i hjemmet. En av mine informanter, Malathy, fortalte: "Hvis jeg for eksempel ønsker meg et barn, så ber jeg og gjør et løfte. Dersom jeg har blitt bønnehørt kan jeg gå med en krukke med brennende kamfer, *katpuram*, under hele prosesjonen. Ved å gjøre det takker jeg Gud."



En offentlig fullførelse av løftet for tamilske kvinner kan være å bære krukker fylt med sand på hodet og å tenne brennende kamfer under en prosesjon. Kamfer sies å ha en rensende effekt. Både gifte og ugifte kvinner kan bære metallkrukker fylt med velsignet vann på hodet,

Både kvinner og menn bruker tempelfestivalen som en ramme for å fullføre *vrata*. De vanligste prøvelsene som kvinner utfører i Norge er nettopp å bære krukker med brennende kamfer eller å bære en liten krukke fylt med melk på hodet under prosesjonene.<sup>225</sup> Under vognprosesjonen går kvinnene som utfører dette melke-ritualet rett etter vognen med Murukan i. Et annet rituale som har blitt utført av kvinner under tempelfestivalen på Ammerud kalles *adi allithatal*. *Adi allithatal* utføres ved man går tre skritt av gangen, legger seg ned på kne slik at hode, armer og knær berører bakken, før man reiser man seg opp igjen og går tre skritt til. Så kneler man igjen. Dette gjentas under hele prosesjonen. ”Det betyr ’Guds spor’,” forteller min informant Sangeetha ”Når vi går i Guds spor ber vi. Ved å gå i Guds fotspor visker vi vekk dårlig påvirkning, og etter at vi har gått tenker vi at vi har fått visom fra Gud,” sier hun. ”Man får god kraft,” sier Malathy. ”Når vi går i Guds fotspor kommer den gode kraften automatisk.”

### Fullførelsen av *vrata* blant menn

Under festivalene både på Sri Lanka og i diaspora-templene er det vanlig at menn utfører ritualer som er fysisk krevende. Vanlige ritualer for menn under vogn-prosesjonene på Sri Lanka er: 1. Å bære en *kāvaṭi*-bue (*kāvaṭiyēṭukka*) eller å danse med *kāvaṭi* (*kāvaṭiyāṭṭam*), 2. Rulling (*aṅkap pirataṭ-ciṇam*), og 3. Krokhenging (*cetṭlāṭṭam*).

*Kāvaṭi* er rikt utsmykkede buer som bæres på skuldrene. Den buede trestrukturen har en liten krukke med melk, *pāl*, festet en tverrstangen. *Kāvaṭi*-buen er laget av tre og dekorert med blomster og påfuglfjær. Buen holdes på skuldrene og bærerne danser til rytmen og melodien fra trommer og fløyter. Når *kāvaṭi*-dans utføres er det som regel til ære for Murukan, og dansen deres skal glede ham.

Det er vanligvis mennene som bærer *kāvaṭi*-buen og utfører dansen, men i Tyskland har det også ved minst ett tilfelle vært kvinnelige deltagere. De fleste av danserne er unge menn, men også unge gutter kan i noen tilfeller delta. På Sri Lanka deltar både menn og kvinner som *kāvaṭi*-dansere, selv om de kvinnelige deltakerne hører til unntaket også her. I Norge har foreløpig bare menn deltatt i ritualet.

---

<sup>225</sup> Mine informanter kalte dette ritualet for *pāl chempu*, ’melke-krukke’. Geaves (2007) kaller dette *palkāvaṭi*, kvinnenenes egen form for *kāvaṭi*.

Noen av *kāvaṭi*-danserne kan ha ansikt eller deler av kroppen gjennomhullet av nåler, kroker, *Vēl* eller små spyd. Dette kalles *tūlaiṭṭal* på tamil. Noen av danserne kan også ha kroker festet til ryggen. Til krokene er det festet tau slik at en ledsager kan 'styre' dansen, på samme måte som med et dyr i bånd. Dette bidrar til å øke inntrykket av en opphisset dansende påfugl. Nålene og krokene festes på kroppen av eksperter utenfor eller inne i tempelet før prosesjonen begynner (Luchesi 2008:185).

Under prosesjonene går danserne alltid forrest, og når prosesjonene stopper på bestemte steder kan dansen bli så intens at noen av utøverne kommer i transe. Dette er et av målene ved *kāvaṭi*-dans, og anses som et tegn på guddommelig tilstedeværelse, og at guddommen har akseptert løftet (Pfaffenberger 1982:175, Baumann 2003:177, Luchesi 2008:185). Landsbyfolk på Sri Lanka forteller at tilstedeværelsen av transe-dansere indikerer at mange mennesker får resultater av tilbedelsen sin, og at det er et tegn på guddommens aksept av fullførelsen av løftet: Det er et synlig uttrykk for at guddommen er fornøyd med ofrene som har blitt gitt, og viser at det guddommelige virkelig er tilstede i helligdommen (Pfaffenberger 1982:175/176).

Å oppnå transe eller besettelse er imidlertid ikke det eneste formålet med å utføre dansen. Hovedformålet med dansen er å fullføre en *vrata*. Min informant Pulendran forteller: "Når mennene danser har de hvert sitt forskjellige ønske. De danser med *kāvaṭi* for å oppnå disse ønskene, eller de takker dersom de har fått det de ønsker seg. *Kāvaṭi* kan være begge deler."

Rulling, *aṅkap pirataṭ-ciṇam*, foregår ved at mannlige tilbedere ruller på bakken under prosesjonen rundt tempelet. Rulling har bare unntaksvis blitt praktisert ved tempelfestivalen på Ammerud, men er vanlig under festivaler på Sri Lanka og forekommer også enkelte steder under festivaler i diaspora. *Aṅkap pirataṭ-ciṇam* har vært praktisert i Tyskland i flere år. Ifølge Baumann (2003) oppga en ung mann å rulle for sin syke søster. Han ba om bistand fra gudinnen Kamadchi for å få hjelp til at søsteren kunne bli frisk. En annen mann oppga at han rullet fordi han ønsket å vise gudinnen respekt (Baumann 2003: 174).

Før rulling utføres kommer deltakerne til tempelet om morgenen for å være med på en *pūjā*. Det velges ut en leder, og han blir tildelt en kokosnøtt som er ladet med kraft. Den skal bidra til å gi deltagerne styrke og kraft til å fullføre prøvelsen. Kokosnøtten ble holdt i hendene, med armene utstrakt over hodet. Kokosnøtter er en viktig bestanddel i hinduistisk rituell praksis. Den er en kraftkilde for deltagerne under rulling, og etter at de har kommet tilbake til tempelet knuses kokosnøttene rituelt for å symbolisere at løftet har blitt fullført.<sup>226</sup>

---

<sup>226</sup> Knusing av kokosnøtter forekommer også i andre sammenhenger, for eksempel for å symbolisere at det foregående året er over og at begynnelsen av et nytt rent år tar til.

Krokhenging, eller *cettlāṭṭam*, er et smertefullt rituale der utøverne henger svingende i kroker fra en trekonstruksjon. Dette har ikke vært praktisert i Norge, og kun unntaksvis i diaspora. I Tyskland ble det tidligere utført *cettlāṭṭam* ved tempelet i Hamm-Uentrop.<sup>227</sup> Etter en ulykke under en festival, der en av trekonstruksjonene som ”svingerne” hang i brøt sammen, frarådet imidlertid presten ved tempelet at dette skulle utøves mer. Da ritualet ble utført fikk det mye oppmerksomhet i mediene både i Tyskland og Sveits (Luchesi 2008:185).

## Thiruvila i de norske mediene

Også i norske medier er de delene av tamilenes ritualer som får mest oppmerksomhet gjerne knyttet til det som oppfattes som spektakulært, eller ”eksotisk”.

Den 24. juli 2006 ble den årlige tempelfestivalen ved hindutempelet Sivasubrahmanaiyar Alayam, Norges Hindu Kultursenter, omtalt i Dagsavisen under tittelen ”6000 hinduer sørger for fargerik feiring i ti dager i strekk.” Artikkelen beskriver hinduer som ”står i kø med hver sin sølvtallerken med en halv kokosnøtt, blader og bananer” før de ”én etter én blir velsignet av presten som står oppe ved gudenes pyntede trone”. Omtalen fortsatte med ”eksotiske” beskrivelser av kvinnene, ”som har på seg sine mest fargerike drakter”, og mennene, som ”har gullkjeder og bar overkropp”. Dessuten blir vi fortalt at ”de fleste har én rød og én gråhvit flekk i panna. Sistnevnte kommer fra en spesiell aske fra møkka til kua, som er hellig for hinduene.”

Selv om norske medier generelt er positivt innstilt til både hindutradisjonen og hinduene selv, kan presseoppslag som Dagsavisens være villedende både når det gjelder framstillingen av hindutradisjonen og av tamilske hinduer i Norge. Det som ofte presenteres er øyeblikksskildringer fra korte besøk ved festivalen, gjerne ispedd løsrevne faktaopplysninger. Billedmaterialet fokuserer ofte på den kroppslige rituelle praksisen som foregår under festivalen. Artiklene forklarer imidlertid sjelden hvorfor ritualene blir praktisert eller hva de betyr for de som utfører dem – noe som er en forutsetning for å forstå hinduismen, enten den praktiseres i Sør-Asia eller i Norge.

Det er imidlertid positivt at en av de avisene som har hatt den mest nøkterne og informative dekningen av festivalen er fanktisk en lokalavis, kalt Groruddalen (se et utvalg artikler i listen over kilder for en eventuell videre lesning). Denne avisen har dekket festivalen over tid, og har også intervjuet sentrale personer i tempelet.

---

<sup>227</sup> Dette var henholdsvis 2003 og 2001.

## Rituelle handlinger som omfatter hele familien

Under tempelfestivalen har alle et ansvar for å bidra til at festivalen blir gjennomført. Dette gjelder uansett kjønn. I forkant av festivalen er det mange mennesker som er involvert i forberedelsene. Det skal bestilles inn mange forskjellige varer, og planlegges mat, utsmykning av tempelet m.m. Alt gjøres på dugnad og går på omgang mellom ulike familier i løpet av festivaldagene. I tillegg har ledelsen ved tempelet ansvaret for å hyre inn ekstra prester og tempelmusikere.

Under en festival dekorerer tempelet med friske blomster og det henges blomsterkranser på alle *mūrtiene*. Det legges også ut mat foran guddommene, som senere deles ut som *prasāda*.<sup>228</sup> Denne maten blir laget i tempelets kjøkken, av enkeltpersoner eller familier med tilknytning til tempelet. I tillegg må alle de ulike substansene som prestene bruker under *pūjā* en må skaffes til veie og bearbeides. Tempelet et må også ryddes og vaskes flere ganger under en festival.

Både kvinner, menn og barn kan delta i en utvidet form for *vrata* som ofte omfatter hele familien: Det avgis da et løfte om å tjene tempelet på ulike måter. Tempeltjenesten kan bestå i å kjøpe inn ting til tempelet, eller å påta seg ansvaret for å arrangere bestemte høytider.<sup>229</sup> Tempeltjenesten betegnes som *seva*, 'å tjene [guddommen]', eller *tonṭu*, som betyr 'tjeneste', på tamil. (Baumann/ Luchesi/ Wilke 2003:173). Matlaging og dekor av tempelet går på omgang mellom familiene under festivalen ved Śivasubrahmaṇaiyar Alayam, og kan være en del av tempeltjenesten. Det samme gjelder forberedelsene til festivalen.

Under åpningsdagen under tempelfestivalen i 2006 snakket jeg med Suruya, som hadde vært med på å gjøre tempelet klart til åpningsseremonien. Suruya fortalte at hun hadde vært i tempelet fra tidlig om morgenen samme dag, og til sent på natt dagen før. Også dagen etter observerte jeg henne rydde i tempelet. Mens de fleste av tilbederne fulgte *mūrtiene* i prosesjonen rundt tempelet ble hun igjen inne i tempelet for å rydde og koste, slik at tempelet skulle være rent igjen til de avsluttende ritualene.<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> På tamil kalles *prasāda* for *piracātam*.

<sup>229</sup> De som sponser høytidene blir ofte nevnt på plakater som viser programmet for en årsfest.

<sup>230</sup> Å slå i stykker et stort antall kokosnøtter er et annet rituale som hele familien kan være involvert i. Kokosnøtter er en viktig bestanddel i hinduistisk rituell praksis. Kokosnøttene knuses rituelt for å symbolisere at et løfte er fullført. Knusingen av kokosnøtter kan også symbolisere at det foregående året er over, og at et nytt, rent år har begynt.<sup>230</sup>

## Barnas rituelle utøvelse

Som en del av en families overholdelse av *vrata* kan også barn i noen tilfeller delta mer direkte. Dersom barn fullfører løfter er det ofte løfter som foreldrene har avgitt. Det kan bestå i å overholde enkelte spiserestriksjoner eller for eksempel å delta i en prosesjon der de bærer en *kāvaṭi*-bue. Baumann (2003) beskriver sin studie av tamiler i Tyskland hvordan en mor hadde avgitt et løfte om at dersom hun fikk en sønn skulle han bære *kāvaṭi* -buen under en prosesjon. Et annet barn bar buen fordi foreldrene hadde avlagt et løfte om dette da han hadde vært syk: Dersom han ble frisk igjen skulle han bære buen under en prosesjon (Baumann 2003:173).

Også under den årlige festivalen på Ammerud forekommer det at barn deltar i prosesjonen med å bære *kāvaṭi*-buen. Mine informanter understreket imidlertid alle sammen at det ikke utføres noen form for kroppslige prøvelser på barn i Norge: Dersom barn bærer *kāvaṭi* har de hverken kroker i ryggen eller spyd gjennom kinnene. Dette er forbehold de voksne mennene. Det barna vanligvis deltar med under ritualene er i hovedsak enkle ting som å bære en parasasoll, fjærvifte eller lampe. Disse oppgavene hører inn under den religiøse oppdragelsen snarere enn å være en del av fullførelsen av en families *vrata*.<sup>231</sup> Man lærer å utføre ritualene fra man er barn, ved å delta i dem eller observere de voksne gjøre dem.

---

<sup>231</sup> Om barna som deltok i prosesjonen med å bære *kāvaṭi*-buen ved tempelet på Ammerud var med på å fullføre familiens *vrata* var imidlertid et av de mange temaene jeg ikke rakk å ta opp i samtalene med mine informanter.

# KROPPSLIGGJØRING

Begrepet kroppsliggjøring synliggjør mange ulike aspekter ved śivaittisk tro og praksis, og er et sentralt trekk ved hindutradisjonen. Det som går igjen som en rød tråd under festivalen er tilbedernes fokus på og ønske om å få ta del i den guddommelige kraften. Den kroppslige praksisen har sine røtter i folkelig tradisjoner, men har de senere årene blitt en integrert del av den transnasjonale agamiske tempeltradisjonen, og en identitetstemarkør for tamilske hinduer.

## Bhakti

Hinduene ved tempelet på Ammerud praktiserer, i likhet med hoveddelen av hinduene i Sør-Asia, en form for hinduisme som går under betegnelsen *bhakti*. Ordet *bhakti* rommer mange ulike betydninger, men oversettes oftest med 'hengivenhet/tilbedelse' eller 'kjærlighet'. Ordet kjærlighet beskriver i denne sammenheng ikke Guds kjærlighet, men snarere kjærligheten en tilbeder kan å oppleve i møtet med det guddommelige (Davis 1999:33).<sup>232</sup>

Som nevnt i tilknytning til kapittelet om de religiøse ekspertene er det kaotiske og det hellige tett forbundet i tamilenes religiøse verdenssyn er det kaotiske og det hellige tett forbundet. For de fleste tamiler er den beste metoden å kontrollere kaos på gjennom ritualer. I templene er guddommenes potensielt farlige hellige kraft delvis under kontroll, og velsignelsene som også finnes iboende i det hellige kan da overføres til tilbederne (Geaves 2007:197). *Bhakti*-bevegelsen var sentral i utviklingen av tempelhinduismen under middelalderen, og det er fremdeles *bhakti*-retningens ritualer som dominerer tempelkulten i Sør-Asia i dag. *Bhakti* har emigrert til mange land gjennom diaspora-hinduismen, og er også sentral i den rituelle praksisen i diaspora-templene (Jacobsen 2003: 88). Denne rituelle praksisen tilhører āgamiske tradisjonen innen Śaiva Siddhānta.

Ritualene i den āgamiske tradisjonen innen Śaiva Siddhānta forvaltes av de brahminske prestene. Ritualenes rolle i Śaiva Siddhānta er sentral for doktrinene som har med forholdet mellom guddommen og tilbederen. Denne tradisjonen hevder at 'bare Gud kan tilbe Gud', og ritualene blir derfor både et middel og et mål i seg selv innen tilbedelsen. Gjennom ritualene blir tilbederen rensert slik at guden kan opptas i tilbederen, eller slik at en identifikasjon med guddommen kan finne sted. Gjennom dette innledes et forhold til det guddommelige basert på

---

<sup>232</sup> Ordet *bhakti* kommer fra verbet *bhaj*, som betyr 'å ta del i', eller 'høre til', såvel som 'å tilbe'. *Bhaj* kan også bety å oppleve eller erfare noe, på samme måte som man nyter mat eller musikk. En annen betydning av ordet vil si å tjene noen, på samme måte som en tjener ville varteopp en konge eller å beundre noen på en spirituell måte. Rent bokstavelig talt kan ordet også beskrive det å forenes med noen i seksuell forstand (Davis 1999:33).

*bhakti*, der den guddommelige mannen eller kvinnen tilber den imanente guddommen som manifesterer seg i *mūrti*en (Geaves 2007:196).

Ifølge Schalk (2004) består *bhakti* av ritualer, følelse, moral, mytologi og '(esoterisk) kunnskap', *jñāna* (på tamil *ñāṇam*). Innen Śaiva Siddhāntas er det fire ulike tilnærminger til, eller stadier av nærhet, til det guddommelige: 1. Caryā (på tamil *cariay*), 'rituell og moralsk adferd', som leder til *sāloka* (på tamil *cālōcam*), 'samme verden (som gudene)', 2. *Samīpa* (på tamil *cāmīpam*) 'nærhet til Gud) som et resultat av *kriyā* (tail: *kiriyai*), gjennom tilbedelse av *liṅga* (eller en *mūrti*). I dette objektet kommer tilbederen og Gud nærmere hverandre. Forholdet sammenlignes med det forholdet foreldre har til sine barn, 3. *Sarūpa* (tamil: *cārūpam*), 'samme form (som guden). Bevisstheten om å klartre eller stige opp mot Gud, som oppnås gjennom *yoga* (tamil: *yōkam*), 'forening (med guden)' og 4. *Patijñāna* (på tamil *patiñāṇam*), 'kunnskap om den høyeste'. *Pati* (sanskrit) betyr 'Herre' eller 'Mester'. Innen Śaiva Siddhāntas teologi er dette betegnelsen på Śiva som ren bevissthet (*cit*) og den som skjenker nåde.<sup>233</sup> *Patijñāna* oppstår som et resultat av *jñāna*. (Schalk 2004: 93-94, Johnson 2009:234-235). Målet med all tilbedelse er å forenes med det guddommelige.

## Betydningen av den kroppslige praksisen

*Kāvaṭi*-ritualet ble første gang utført i Norge under tempelfestivalen i 2006.<sup>234</sup> Dette året var også det første året fysiske prøvelser og utholdelse av smerte ble tilført som et element under den årlige tempelfestivalen på Ammerud.<sup>235</sup> Siden da har begge deler vært en fast del av prosesjonen under vognfestivalen. Knut A. Jacobsen (2008) knytter innføringen av fysiske prøvelser og utholdelse av smerte til den politiske situasjonen på Sri Lanka. Under våren 2006 hadde situasjonen for tamilene på Sri Lanka forverret seg, og Jacobsen ser muligheten for at utførelsen av de fysiske prøvelsene kan ha sammenheng med dette (Jacobsen 2008:198-199).<sup>236</sup>

Også min informant Malathy knyttet mennenes utførelse av *vrata* til situasjonen på Sri Lanka: "Når mennene danser eller ber gjør mange av dem det med tanke på krigen: På familien, som er igjen på Sri Lanka."

<sup>233</sup> *Pati* skilles ut frato andre kategorier med skapninger, *paśu*, 'sjeler' og *pāśa*, 'dyr', 'bundet (sjel)' (Johnson 2009: 234-235).

<sup>234</sup> I andre land med en tamilsk diaspora har denne tradisjonen vært praktisert enda lengre.

<sup>235</sup> Jacobsen kaller disse øvelsene 'penance', som kan oversettes med *botsøvelser*, Jeg har her valgt å kalle dem for *fysiske prøvelser*, da ordet *botsøvelser* kan vekke assosiasjoner til den katolske praksisen med å 'gjøre bot' for sine synder, noe som ikke er tilfellet ved fullførelsen av en *vrata*.

<sup>236</sup> "... perhaps the penance also displayed some of the pain the tamils feel about the tragic situation in their country of origin." (Jacobsen 2008:199)

Danseetnologen Ann David (2007) har forsket på forholdet mellom dans og religiøse ritualer. Hun har funnet at det har vokst fram et gjensidig forhold mellom dans og religiøse ritualer og religiøse uttrykk i flere av de store tamilske templene i London. Det finner også sted en økt betydning knyttet til dansens utbredelse i den religiøse praksisen.<sup>237</sup> Parallellt med dette finner det sted en økning i utførelsen av rituell transe-dans ved spesielle religiøse festivaler.

Ifølge David er transe-dansen som finner sted ved de årlige tempelfestivalene er en kraftfull markør på tamilsk hengivenhet, *bhakti*. ”Det er en utførelse av tro på guddommen som uttrykkes gjennom bevegelsene og gestene i dansen deres, som kan ses på som en faktor ved handlingsaspektet innen religionen, eller ved tro,” sier hun. ”Begrepet ’kropp’ har utviklet seg til å bli et begrep innen de religiøse studiene.” David hevder at dette indikerer et endret fokus i den religiøse akademiske debatten som anerkjenner utførelsesaspektet (David 2007, 1 [Flood 2002, 221]).

I den folkelige hindupraksisen utføres kroppslige prøvelser, såvel som tilbedelse eller bønn, for en stor del for å oppnå noe. Kroppen kan fungere som et medium og en plattform for å uttrykke tilbedernes religiøse tilbedelse, beslutsomhet og inderlighet (Raj 2008, 84-85).

David ser kroppsliggjøringen av det guddommelige som ’et sosialt og kulturelt definert fenomen’, der den besatte oppfører seg på en måte som kan sies å være rituelt foreskrevet. Selv om man som en tilfeldig tilskuer kan oppfatte besettelsen som spontan og med improviserte bevegelser, så rommer selve hendelsen mange koder og er ritualisert (David 2007:1 [Flood 2002:221]).

Noen av disse kodene kan ha trekk som er compatible med Victor Turners beskrivelser av liminalfasen. I liminalfasen befinner de uinnvidde, til f.eks et innvielses- eller pubertetsrite, seg i en tilstand der de framstilles som eiendomsløse, eller de kan være forkledd som uhyrer, bære kun et lite tøystykke eller til og med gå nakne. Dette kan være for å vise at de som liminale skapninger ikke bærer noen av de ytre kjennetegnene på å tilhøre samfunnet. Dette kan imidlertid symbolisere at de har et nytt fellesskap med andre i samme situasjon, eller *communitas*. Oppførselen til de uinnvidde er normalt passiv og ydmyk. De må adlyde sine instruktører i alle ting, og godta en eventuell straff uten å klage (Turner 1995: 95).

---

<sup>237</sup> For tamiler fra Sri Lanka, og da i særlig grad den eldre generasjonen, har tradisjonelle uttrykk som den klassiske danseformen Bharatnatyam blitt en kulturell og religiøs identitetsmarkør for tamiler i diaspora.



## Å være 'fylt' av Murugans kraft

I tidlige tamilske tekster finner man en tendens til å beskrive det guddommelige og overnaturlige (*kaṭavul*) manifestert i ulike stadier av besettelse. Denne besettelseskulten er knyttet til Murukan.<sup>238</sup> Kulten var beslektet med mange av de ulike folkelige tradisjonene i Nord-India og representerte en arkaisk form for folkelig religiøsitet av ikke-arisk opprinnelse (Flood 1998: 130).

Mange teoretikere skiller analytisk mellom en *transe* (en tilstand av endret bevissthet) og *besettelse* (hvor den menneskelige bevisstheten er midlertidig lagt til side eller ute av funksjon). David definerer imidlertid *kāvaṭi*-dansen som et fenomen som rommer *både* besettelse og transe, og karakteriserer det snarere som en kroppsliggjøring (av en ånd eller en form av en guddom) som utgjør en bestemt utførelse hvor individets kropp bokstavelig talt 'blir' kroppen til besetteren. I denne sammenhengen er 'kroppsliggjøring' et mer nøyaktig og mer alment brukt begrep enn 'besettelse', hevder hun.

Ifølge David er tilstanden av kroppsliggjøringen en indikator for sosio-kulturelle trossystemer som identifiserer krefter og inflytelser *utenfor* individet. Dette i kontrast til den euro-amerikanske kulturen som identifiserer dem *inne i* individene (David 2007:1 [Bell 1997]).

Men også innen den euro-amerikanske tradisjonen finnes det imidlertid en sterk tendens til å tro på at krefter kan ta bolig i menneskene. I denne tradisjonen forbindes besettelse med negative krefter, eller såkalt svart magi. På norsk skiller man for eksempel språklig mellom det å være 'fylt av gud' og å 'være besatt av djevelen'.

Å bruke ordet besettelse om det som skjer når en *kāvaṭi*-danser er 'fylt' av Murugans kraft kan derfor være misvisende i forhold til hvordan hinduene selv oppfatter hendelsen. For *kāvaṭi*-danserne, såvel som for andre tilstedeværende, er formålet med kroppsliggjøringen å aktivisere gode krefter og gi velsignelse til både utøveren og de tilstedeværende. Å se en person i transe-tilstand anses for å bekrefte velsignelser og tilstedeværelsen av det guddommelige.<sup>239</sup> Deres oppfattelse av hendelsen ligger kanskje nærmere det å være 'fylt av Guds ånd' enn av å være 'besatt'.

---

<sup>238</sup> Murukan's kult kan ha blitt utført av prestinner, og tekstene indikerer en besettelseskult der unge kvinner ble "fylt" av guddommen og "danset som ville".

<sup>239</sup> David forteller at hun observerte at tilskuere i alle aldre berørte de dansende for å ta del i nåden og renheten som danserne er fylt av under *kāvaṭi*-dansen.

## Rituelle prøvelser og utholdelse av smerte

*Kāvati*-danserne bærer kroker som blir festet i huden på ryggen. Krokene festes av eksperter utenfor eller inne i tempelet før prosesjonen begynner, og holdes av en ledsager.<sup>240</sup> Enkelte av danserne bærer også små spyd, kopier av Murukans våpen (*Vēl*), festet gjennom tungen og kinnene, og små nåler festet til overarmene, skuldrene og brystet. De ulike metallkrokene, spydene, nålene m.m. som brukes til å festes til ulike deler av kroppen under dansen kalles *alaku*. I 2006 var det en mann som deltok i prosesjonen ved å gå rundt tempelet på tresandaler som hadde spikere festet til sålene. I tillegg til spikersandalene hadde også han små spyd festet gjennom tungen og kinnene, og små nåler festet til overarmene og brystet. Å gå rundt tempelet på spikersandalene var så smertefullt at han måtte ledsages av hjelpere den siste delen av prosesjonen for å kunne fullføre den.

I de ritualene der fysiske prøvelser eller utholdelse av smerte inngår blir kroppen i seg selv et redskap til å oppnå kontakt med det hellige eller med Gud. Denne måten å forholde seg til det guddommelige på inngår i mange former for rituell praksis i hinduismen, og har likhetstrekk med asketiske retninger innen hindu-tradisjonen.<sup>241</sup> Asketisk praksis anses for å være en av måtene som mennesker kan 'samle' opp kraft på. Denne kraften går under betegnelsen *tapas*, 'varme'. Et viktig trekk ved ideen om *tapas* er nettopp at menneskene kan påvirke de guddommelige kreftene ved å 'samle' kraft.<sup>242</sup>

I antikkens India var *tapas* et uttrykk for kosmisk energi som fantes i varme, inderlighet og begjærighet. Gjennom antropo-kosmiske korrespondanser som ble etablert i de tidlige vediske ofrene ble *tapas* et av nøkkelkonseptene i sør-asiatiske religioner.<sup>243</sup> *Tapas* ble senere den allment aksepterte termen for asketisk kraft på sanskrit og i andre indiske språk. Begrepet rommer spesielt strengt selvdisiplinerte selvpålagte kroppslige anstrengelser som gir både personlige og kosmiske resultater (Eliade 1987, vol 14:335/336). I asketiske retninger anses det som et mål å oppnå en mystisk opplevelse av enhet med det guddommelige. Målet med asketisk praksis er å oppnå frelse, som i hindutradisjonen karakteriseres som 'forløsning' eller 'frigjøring (fra gjenfødelse)', *mokṣa*.

---

<sup>240</sup> Under dansen 'styrer' ledsagerne danserne, på samme måte som man ville gjort det med et dyr i bånd. Danserne skal illudere et inntrykk av en opphisset dansende påfugl. Både dansen og bruken av påfuglfjær på buen brukes fordi påfuglen er det dyret som forbindes med Murukan, hans *vāhana*, 'ridedyr'.

<sup>241</sup> Klassisk asketisk praksis er i dag faste, avholdenhet, stillhet, meditasjon, kontroll over åndedrettet, og kompliserte yogastillinger, (*asanaer*) (Eliade 1987, vol 14:335/336).

<sup>242</sup> Den vediske studenten ble sagt å kunne fylle 'sin *guru*, guddommene og de tre verdenene' med *tapas*.

<sup>243</sup> I Rg Veda beskrives Agni, offerilden, og Surya, Solen, som fylt med ildens kraft. *Tapas* blir også skapt inne i krigsguden Indra og hans våpen som følge av heroisk raseri i kamp. I andre vediske tekster som Yajurveda og Atharvaveda beskrives den menneskelige kroppen som en metafor for offerilden, og *tapas* blir på samme tid middelet til og erfaringen av transformasjonen.

Enhet med det guddommelige er imidlertid også et sentralt trekk ved *bhakti*-religiøsiteten, som på mange måter kan sies å stå i et motsetningsforhold til den asketiske praksisen. Både jainismen og buddhismen, som sto sterkt i Sør-India før *bhakti*-bevegelsen oppsto, hadde sterke asketiske elementer i seg, og kunst, litteratur og musikk ble ansett som farlig. De var åpent negative til dette, og anså verden som full av fristelser og elendighet. Målet var å frigjøre seg fra den materielle virkeligheten, og veien til frelsen gikk gjennom asketisk praksis og en avvisning av et verdslig liv. Kvinnelighet og moderskap ble ansett som negativt, da dette symboliserte båndene til den materielle verden.

I kontrast til denne virkelighetsoppfattelsen glorifiserte de tidlige śivaitiske helgenene kvinnelighet og i særdeleshet kvinnenens rolle som mødre. Kvinnenens kraft til å bidra til at livet får en materiell form ble sett på som en del av deres *śakti*. Også naturen ble ansett som en form for *śakti*, og var Guds egen form. Hele den materielle verden ble beskrevet som om den danset, sang og spilte, *vilaiyāṭu*. Dansen ble ansett som en tilbedelse av Herren. Som Nataraja, 'Dansens Herre' er Śiva den kosmiske danseren. Kunst og musikk ble guddommelige i tempeltilbedelsen. Veien til frelse gikk gjennom en stimulans av alle sansene. Fremdeles er dette viktige og sentrale elementer i *bhakti*. Ifølge Zvelebil representerte *bhakti* følelsenes seier over intellektet, det konkrete seier over det abstrakte og en aksept av livet framfor asketisk fornektelse av det (Zvelebil 1973:190-197).

## **Endringer i lys av globalisering og migrasjon**

I den folkelige praksisen utføres kroppslige prøvelser for en stor del for å oppnå noe, på samme måte som gjennom tilbedelse eller bønn. I landsbyhinduismen er bruken av kroppen som et sted og et redskap for religiøs tilbedelse og fromhet et gjentakende tema. Kroppen kan fungere som et medie og en plattform for å uttrykke tilbedernes religiøse tilbedelse, besluttsomhet og inderlighet (Raj 2008:84/85). Askese og meditasjon innen hindutradisjonen har tradisjonelt hatt frelsen som mål. Det gjelder også mye av den religiøse utøvelsen som finner sted innenfor den institusjonaliserte rammen av tempelet. Den folkelige tilnærmingen er mer rettet mot det dennesidige livet, dvs i forhold til velstand og god helse for en selv eller familien. Den folkelige praksisen har sin opprinnelse utenfor den brahminske kjernetradisjonen, og de folkelige tradisjonene og tempeltradisjonen på mange måter har stått i et motsetningsforhold til hverandre. Mange forskere har derfor sett skillet mellom landsbytradisjoner og mer urbane retninger innen hinduismen som motsetninger.

Både migrasjon, diaspora-situasjonen og transnasjonalisme påvirker kroppslige praksiser direkte. Tidligere lokale, folkelige former for utøvelse eksporteres innen den transnasjonale

tamilske diasporaen. Det foregår kontakt mellom diaspora-fellesskapene og opprinnelseslandet, såvel som mellom de ulike fellesskapene. I dag er det en klar tendens både på Sri Lanka og i diaspora til at skillene mellom landsbytradisjonene og urbane tradisjoner viskes stadig mer ut. Ifølge Wichramasinghe (2006) finnes det ikke lenger noen klar delelinje mellom det urbane rommet og landsbyene, særlig i de mindre byene på Sri Lanka. Selv om land- og kastetilknytning fremdeles er en målestokk i de landlige områdene har det oppstått endringer som en følge av migrasjon. Både templene og folks religiøse holdninger endres i takt med dette. For mange mennesker har tempelet blitt arenaen for sosiale relasjoner, og færre kommer til tempelet utelukkende av religiøse grunner. Dette er trekk som ofte også nevnes i forbindelse med utøvelsen av religionen i hindu-diasporaen (Wichramasinghe 2006, Jacobsen 2008).

Geaves (2007) viser til at *kāvati*-ritualene, som opprinnelig hadde folkelige røtter, nå fungerer som en markør for etablerte tamilske samfunn i Storbritannia. Blant de tidligste migrantene fra Sri Lanka og Sør-India som kom til England fant man en overvekt av høyt utdannede folk, som ikke hadde noen tradisjon for denne typen ritualer. Med borgerkrigen kom mange nye grupper til England, og i kjølvannet av dette har et stadig større spekter av ritualer blitt innlemmet i praksisen i templene, særlig i tilknytning til de årlige festivalene (Geaves 2007:99).

Ifølge Geaves har det de senere årene foregått en universalisering av tilbedelsen og den rituelle praksisen, slik at skillene mellom de to tradisjonene i større grad har blitt visket ut. Tradisjonene står ikke lenger i opposisjon til hverandre, hevder han, men utfyller forskjellige funksjoner (David 2007:1, Wichramasinghe 2006:329-332, Geaves 2007:185, 99).

Jacobsen (2008) påpeker at da de fysiske prøvelsene ble tilført under vognprosesjonen i 2006, ble et viktig element ved tamilsk religiøsitet importert til Norge og fikk en plass i det offentlige rommet. Ifølge Jacobsen bidro dette elementet til å gjøre tempelfestivalen til en komplett, og dermed en autentisk, tamilsk festival (Jacobsen 2008: 198).

# Kroppsliggjøring: Et nøkkelbegrep?

Kroppslig praksis er et iøyenfallende trekk ved folkelig hinduisme, og kan ses i lys av landsbyhinduismen på Sri Lanka. Besettelse har en lang tradisjon i tamilsk kultur, spesielt i forbindelse med kulten rundt guddommen Murukan. I tillegg kan begrepet kroppsliggjøring knyttes til mange ulike aspekter ved hindutradisjonen og til grunnleggende konsepter innen hinduisk filosofi.

Innen hindutradisjonen finnes det en sterk forestilling om at universet består av korrespondanser mellom mikrokosmos og makrokosmos. Allerede de tidligste hinduiske tekstene opererer med korrelasjoner mellom mennesket, verden og offeret, og ble knyttet til mikro-makro-korrespondanser.

I R̥g Veda, den eldste av de hinduiske skriftene, finnes en skapelseshymne som forteller at verden ble skapt fra et urmenneske kalt Puruṣa. Hymnen forteller at verden ble skapt fra kroppen til Puruṣa, gjennom et offer. (Bringsværd & Braavig 2000:249-251 [Rig Veda x.90.])

Denne korrelasjonen mellom mennesket, verden og offeret ble videreført i senere tekster som *Upaniṣadene*. I Aitareya *Upaniṣad* 1.4.-2.4. berettes det om skapelsen av verden fra Selvet.<sup>244</sup> I neste kapittel av samme tekst reverseres den tidlige skapelsen, og skapelsen av kosmos ble til skapelsen av mennesket. Jacobsen forklarer denne skapelsesberetningen på følgende måte: Puruṣa blir først delt opp i biter for så å bli satt sammen igjen. Det foregår en utvekslingsprosess mellom skapelse av kosmos, som innebærer en persons oppdeling og død, og en skapelse av mennesket der delene går tilbake til individet. Den materielle substansen som er felles for mikro- og makrokosmos går fram og tilbake mellom kosmogoni (skapelsen av universet) og antropogoni (skapelsen av mennesket). Substansen går fra å være en del av kroppen til å bli en del av kosmos, før den igjen blir en del av kroppen. Slik forklares alt vi består av (Jacobsen 2003:74/75).

Konseptet kroppsliggjøring innen hindufilosofien kan langt på vei forklares ved å se nærmere på de idéene som er knyttet til de ikoniske billedframstillingene, *mūrtiene*. En utbredt forestilling i hinduisk filosofi er forestillingen om at det guddommelige på en og

---

<sup>244</sup> Av Selvet ble himmel, atmosfære, jord og helvete skapt. Det produserte også den første personen, Puruṣa, som først framsto som en formløs masse. Selvet varmet denne massen, og munnen falt deretter av som et egg. Fra munnen kom tale og fra talen kom ild. Fra nesen kom pust, og vind. Fra øyet syn, og sol. Fra øret, hørsel og de fire himmelretningene. Fra huden kom hår, og planter og trær. Hjertet ble beskrevet som et mentalt samordningsorgan og fra det ble månen skapt. Fra navlen kom "nedoverpusten" og døden, og fra penis kom sæd og vann. Slik ble hele universet til fra Puruṣa (Jacobsen 2003:74/75).

samme gang er utenfor verden, *transcendent*, og samtidig *immanent*, det vil si i alle vesener.<sup>245</sup> I denne forestillingen finnes røttene til den filosofiske bakgrunnen for tilbedelsen av *mūrtiene* (Davis 1997: 29). *Mūrtier* som er innviet anses som gudenes midlertidige kropper. Gjennom *adhivāsana*-ritualet innvies en skulptur som skal bli en *mūrti*, ved at guddommen inviteres til å 'ta bolig' i skulpturen (Kramrisch 1976:6). Kraften må opprettholdes ved daglig tilbedelse.<sup>246</sup> Tidligere indiske formuleringer av et teologisk absolutt, som ble utviklet i senvedisk og klassisk litteratur, hadde plassert 'den Høyeste' utenfor de verdslige begrensningene (ibid:27).

Også tempelet sammenlignes med en kropp. Dette gjenspeiles språklig, der det innerste og mest hellige rommet i tempelet kalles for 'skjød-rommet'. Indisk tempelarkitektur bygger på prinsipper som har sin opprinnelse i den filosofiske ideen om korrespondanser mellom mikrokosmos og makrokosmos. Det hevdes at universet er tilstede i tempelet i form av proporsjoner. Tempelet framstilles som gudens kropp, under navnet *Vāstupuruṣa*. *Vāstupuruṣamaṇḍala*, en tradisjon for tempelkonstruksjon som bygger på proporsjoner som skal tilsvare *Puruṣa* (Den Kosmiske Mannen eller Urmannen) er fremdeles levende i India. (Lawlor 1994: 92).<sup>247</sup> Som gudenes bolig, manifestert på ett bestemt sted, er ethvert tempel et hellig senter. Av mange hinduer regnes også Indias jord for å være kroppen, eller boligen, til det guddommelige. Dette gjelder spesielt det guddommeliges feminine manifestasjon.

Ifølge Cutler (1985) kan hinduismens syn på det guddommelige deles inn i to hovedretninger. I den ene retningen anses det guddommelige for å være et abstrakt upersonlig konsept.<sup>248</sup> Den andre retningen oppfatter det absolute som en personlig guddom. Sistnevnte ståsted kan karakteriseres som en filosofi bygget opp rundt kroppsliggjøringen av det guddommelige, og rommer et omfattende og variert spekter av religiøse tradisjoner, som hver har sin egen historie og geografiske beliggenhet, og sine egne religiøse uttrykk.

Begge retningene har sine røtter i de vediske tekstene, der de framstilles som to ulike aspekter av samme konsept. Skillet mellom personlige og upersonlige krefter kommer inn først senere i hinduteologien. Både *advaita-vedānta* og buddhismen la stor vekt på det guddommeliges upersonlige elementer, mens andre ståsteder ble forbigått. Disse elementene

---

<sup>245</sup> Ordet immanent kommer av latin *in-*, i, og *manere*, forbli. Betydningen av ordet er 'iboende'. Transcendent kommer av latin *transcendere*, som betyr 'overskride' eller 'overstige'.

<sup>246</sup> Selve formen er 'død' med mindre guddommens kraft, som skal bebo formen, påkalles gjennom *pūjā* (Kramrisch 1976:6).

<sup>247</sup> Kosmos blir sett på som en kombinasjon av det fullkomne og det ufullkomne, det absolute *brahman* og *jīva*, det evige og tiden. Det evige symboliseres med firkanten, tiden med sirkelen (Klostermaier 1994:317).

<sup>248</sup> Til denne retningen hører mange av tekstene i Upaniṣadene, og hinduteologen Śaṅkaras teorier om 'ikke-dualisme', *advaita-vedānta*, fra 800-tallet e.Kr.

overlevde imidlertid på et folkelig nivå, og fikk nye formuleringer innen senere teistiske retninger (Cutler 1985:160-163).

Innen teistisk filosofi sies gudene Śiva og Viṣṇu å ha to grunnleggende former for væren: Udifferensiert eller differensiert, formløs eller legemlig, umanifestert eller manifestert, uten attributter eller med attributter, overordnet eller tilgjengelig osv. I śivaittisk middelalderteori var ikonet eller billedframstillingen en stedfestet, bestemt 'manifestasjon' eller 'inkarnasjon' (framtrekelsesform) av den allestedsnærværende, transcendenten guden Śiva. På sitt høyeste nivå av væren ble han ansett for å stå over all form, men samtidig kunne han inneha et stort antall fysiske 'legemliggjøring' (Davis 1997: 21, 27) Innenfor tidlige teistiske tradisjoner ble billedframstillinger ansett for å være en av de fem formene som det guddommelige kan anta. De fem formene er: 1. Den høyeste form (*Para*), 2. Det guddommelige kraft (*Vyūha*). 3. Det høyestes immanens, manifestert i det individuelle hjertet og i universets hjerte (*Antaryāmin*) 4. Det høyestes inkarnasjoner (*Vibhava*) og 5. Det guddommelige manifestert i en billedframstilling som er innviet på en korrekt måte (*Arcā*) (Eck 1998:45).

Også på tamil finnes det fire begreper som beskriver ulike nivåer av både det abstrakte og det konkrete som det guddommelige sies å manifestere seg i. 1. I den tamilske tradisjonen er *Murukan teyvam*, det hellige som alle andre former for guddommelighet er manifestasjoner av.<sup>1</sup> 2. *Kaṭavuḷ* betyr 'utenfor rekkevidde av sinnet, og refererer til guden over gudene eller det guddommelige som sådan. 3. *Tēvaṇ* er et tredje tamilsk begrep for guddommelighet som refererer til en spesifikt mannlig guddom. 4. *Īraivaṭivam* er en hierofani, dvs en form for visuell teologi, og refererer til hele spekteret av ikonografi og teologisk kunst. En *īraivaṭivam* er en manifestasjon av det hellige i et konkret, men symbolsk medium, dvs. en *mūrti* (Clothey 1978:11).

Både tilhengerne av Śiva og Viṣṇu tok til seg det teologiske språket omkring det guddommelige transcendent til inntekt for "sin" guddom. Samtidig holdt de fast ved forestillingen om en fysisk og verdslig tilstedeværelse av det guddommelige. Et eksempel på denne måten å tenke på er forestillingene om Viṣṇus avataraer.<sup>249</sup> Śiva-tilhengerne utviklet en liknende forestilling ved å snakke om Śivas 'manifestasjoner' (dvs. *mūrti*ene). Innen Śiva-litteraturen, *āgama*ene, er det Śiva som er den ytterste virkelighet og blir presentert som et transcendent absolutt.

---

<sup>249</sup> Viṣṇu -tilhengere ser ikke noen motsetning mellom transcendent og immanens. Siden Viṣṇu er grenseløs kan ikke det at han antar midlertidige fysiske former gjøre ham mindre allestedsnærværende.

## Viśiṣṭadvaita - Rāmānjuas lære

Rāmānjua (ca. 1077 til 1157), en sørindisk hinduisk teolog av brahmin-kasten, kombinerte *vedānta*-filosofien med tilbedelse av Viṣṇu.<sup>250</sup> Rāmānjua var i sterk opposisjon til Śaṅkaras teori om ikke-dualisme, *advaita*-teorien. Ifølge *advaita* eksisterer det guddommelige uten kvaliteter (*nigūṇa*). Rāmānju s lære ble kalt *viśiṣṭadvaita*, betinget ikke-dualitet. Denne læren betraktet *brahman*, det (upersonlige) absolutte, som den ytterste virkelighet. Samtidig anså han både verden og de individuelle sjelene som virkelige. De var imidlertid samtidig avhengige av *brahman*.

Rāmānjua var den teologen som ga *bhakti*-retningen sitt teologiske grunnlag. Denne filosofien dannet også for en stor del det teologiske grunnlaget for tempelhinduismen. Rāmānjuas lære hevdet, i motsetning til Śaṅkara, at *brahman* eksisterer med egenskaper (*saṅḡa*) og at *brahman* er identisk med guddommen i form av Viṣṇu.<sup>251</sup> En viktig del av Rāmānjuas filosofi var at han karakteriserte Gud som på en gang overlegen, *paratva*, og tilgjengelig, *saṅlabhya*. Han beskrev den materielle verden som Guds kropp, og anså forholdet mellom Gud og mennesket identisk med forholdet mellom helhet og del (*aṁṣa-aṁṣi-bhāva*).<sup>252</sup>

Konsekvensen av denne filosofien var at den muliggjorde en personlig kontakt med det guddommelige som et upersonlig formløst gudskonsept ikke kunne gi. De store vediske offerritualene som hadde blitt utført av brahminene hadde heller ikke hatt dette aspektet. Dette gudskonseptet skapte forutsetningen for den indiske middelalderens teorier omkring den guddommelige kroppsliggjøringen iform av *mūrtier*, dvs *pūjā*-ritualene rettet mot billedframstillinger i form av skulpturer (Davis 1997: 29).<sup>253</sup>

Også den tamilske *bhakti*-poseien kan i en utvidet forstand romme elementer av kroppsliggjøring. Et av målene med *bhakti*-poesien kan være å gi tilbederen en direkte opplevelse av guddommen: Å oppnå *darśana* gjennom poesi. Dette søkes vanligvis å oppnås gjennom en *mūrti*. Ellen Goldberg (2002) sammenligner *bhakti*-poetens rolle med *yogiens* eller *śilpinens* rolle. En *śilpin* er en tradisjonelle håndtverker, arkitekt, skulptør eller kunstner i

---

<sup>250</sup> Vedānta (sanskrit) betyr 'Vedas slutt', fullstendig viten om Veda. Vedānta betegner dels Upaniṣadene, dels de filosofiske systemene som gjør krav på å tolke og fordype Upaniṣadenes innhold (Kværne og Vogt 2003:383).

<sup>251</sup> Viṣṇu viser seg i verden i form av *avataraer*. Ordet *avatara* betyr "nedstigning" og betegner som regel guden Viṣṇus nedstigninger.

<sup>252</sup> Rāmānjua hevdet også at ved å følge Guds vilje kan et menneske tilegne seg Guds nåde og oppnå frelse (Klostermaier 1998:149).

<sup>253</sup> The notion of a God who is simultaneously transcendent and immanent [...] provided the theological foundation for the early medieval theory of images and image-worship. (Davis: 1997: 29)



hindu-tradisjonen. Ifølge Goldberg har metaforene og billedframstillingene innen den tamilske *bhakti*-poesien som formål å mane fram et presist 'bilde' eller konkret forestilling av guddommen i sinnet til den som hører poesien. Goldberg hevder at dette kan oppnås gjennom å blande uttrykk fra sanskrit-tradisjonen (så som *stotra*, episke dikt, myter og tempel-ikonografi) med *Caṇcam*-poesien.

I denne forstand er de tamilske poetene veiledet ikke bare av sine guddommelige visjoner og åpenbaringer, men i tillegg også av formulerte beskrivelser som husker, gjenskaper og forsterker de metaforene som allerede er etablerte og bevarte av de ledende skaperne av kulturen. På denne måten blir en tradisjon av tilsvarende eller overensstemmende strukturer konstruert og holdt ved like på tvers av tid og sted. Ifølge Goldberg framstår diktene innen *bhakti*-tradisjonen som realistiske og autentiske i kraft av å strebe mot å bevare og huske snarerer enn gjennom nyskapning.<sup>254</sup>

Formålet med dette er å vekke sterke følelser av *bhakti* i den som lytter til poesien. Dikterhelgenen fungerer dermed som tradisjonens 'seende øye'. Gjennom poetens åpenbaringer avsløres det en visjon av det guddommelige som er så kraftfull at lytterne får mulighet til å 'se' guddommen selv (Goldberg 2002: 98/99).

En annen viktig funksjonell dimensjon ved poesien er at den skal bidra til å lede tilbederen til en indre forståelse eller økende bevissthet av hans eller hennes grunnleggende likhet med guddommen, å oppnå *mokṣa* ved å gjenkjenne Śiva som en del av seg selv.

## Gud som hologram

Norman Cutler beskriver hinduismens *mūrtier* som en 'kosmisk implosjon', der hele kosmos er konsentrert i én billedframstilling som befinner seg i tid og rom. Den er et mikrokosmos i makrokosmos, der makrokosmos representeres av det guddommelige som *overskrider* tid og rom. Som mikrokosmos er *mūrtien* ikke bare en konsentrert representasjon av hele kosmos: Materialet den er laget av er også en del av kosmos. Den er på samme tid én enkelt del og helheten. Ifølge Cutler kan forholdet mellom Gud som universet og Gud som en konsentrert kroppsliggjøring tenkes som analogt med et hologram: En hvilken som helst del av det kan brukes til å gjenskape et komplett bilde av hele hologrammet (Cutler 1985 163-165).

Som sådan kan både mennesker og steder, såvel som gjenstander, legemliggjøre det guddommelige. Tempelfestivalen kan, i dette perspektivet, ses som en manifestasjon av

---

<sup>254</sup> Goldberg viser her til Clifford Geertz som hevder at symboler er 'kilder til informasjon'. Som en konsekvens av dette former symbolene adferden blant mennesker som tilhører en bestemt kulturkrets (Goldberg 2002: 98/99).

Murukans kraft, der tilbederne i fellesskap legemliggjør mange ulike aspekter ved det guddommelige: Tempelet, *mūrti*ene, de rituelle aktørene og tilskuerne er alle biter av Guds hologram.

Eller som min informant Meena formulerte det: ”Gud er ikke bare i tempelet, han er alle steder.”

*Foran tempelet fortsetter musikerne å spille. Det serveres te ved inngangen til tempelet og jeg henter meg en kopp. Folk småprater og beveger seg rundt. Ut foran tempelet er det mange boder med mat, salgsvarer og et par som presenterer hinduorganisasjoner. I en bod er det gudeplakater til salgs, leker, hårpynt og klær. Det henger også reklameskilt der, for mobiltelefoner. En annen bod selger tekstiler og klær til kvinner.*

*En liten jente kommer gående forbi meg. Hun holder rundt en pinne sukkerspinn som hun har kjøpt i en bod utenfor tempelet. Jeg smiler til henne.*

*Så går jeg hjem*

# Ordforklaringer

De vanligste begrepene som både er i bruk innen sanskrit- og tamil-tradisjonen er angitt først med sanskrit deretter tamil. Der hvor jeg ikke har funnet noe tilsvarende sanskrit-begrep har jeg tatt i bruk de tamilske begrepene. Det foreligger flere ulike kilder til ordforklaringene, både med hensyn til ord på sanskrit og tamil. Hovedkildene er Klostermaier (K) og Johnson (J). De øvrige kildene er angitt i sin helhet etter hver ordforklaring.

## A

abiṣekha (sanskrit, tamil: apiṣēkam); 'stenkning' (K 1998: 16).

adhivāsana; rituale for å innvie en skulptur som skal bli en mūrti, ved at guddommen inviteres til å 'ta bolig' i skulpturen. (Kramrisch 1976: 6)

āgama (sanskrit); 'å komme ned'. En gruppe kanonisketekster innen sivaismen

*alaku kuttutal* (tamil); rituell piercing, for eksempel ved å feste Vēl (s.d.) gjennom kinnene, eller kroker til tau i ryggen, under *kāvaṭi*-dans (s.d.). Utføres under festivaler for å fullføre en *vrata* (s.d.)

Ammaṇ (tamil); gudinne. Det tamilske navnet for Durgā.

Ampāl; tamilske gudinne

Apirāmi (tamil); tamilske gudinne. Det tamilske navnet for Pārvatī.

*āratī* (sanskrit, tamil: *āratti*); et rituale der det svinges levende lys foran gudestatuen (Jacobsen 2003: 256).

*ashram* (en anglisert versjon av sanskritordet *āśrama*); et klosterlignende fellesskap av asketer eller munk, eller tilhengere av en guru. Et ashram fungerer også som et læresenter.

*āvāhana*; en invitasjon av guddommen ved innledningen av en *pūjā* (K 1998: 33).

## B

*bali* (sanskrit); 'offer'; Opprinnelig et begrep for dyre-offer (J 2009:43).

*bali-pūṭha* (sanskrit, tamil: *pali-pūṭam*); alter for offergaver (Hiltbeitel 1987: 91)

*bhajan* (sanskrit, tamil: *pacanai*); sang, resitasjon

Bhagavadgītā (sanskrit): 'herrens sang'; bok seks av eposet Mahābhārata (J 2009:47).

*bhakti* (sanskrit, tamil: *patti*); 'hengivenhet/tilbedelse' eller 'kjærlighet'.

*brāhmaṇa* (sanskrit(pā tamil *pirāṇmanarar*)); prestekasten innenfor *varṇa* –systemet. Betegnes også som *brahmin*er.

## C

*cakti/ catti* (tamil, sanskrit *śakti* s.d.)

*Civaṇ* (tamil); det tamilske navnet for Śiva.

## D

*dāna* (sanskrit); 'å gi', 'gave', 'donasjon' (J 2009:93)

*darśana* (sanskrit, tamil: *taricaṇam*) ; 1. tilbedelse, 'å møte, se guddommen'. 2. filosofisk synsvinkel (på sannheten) innen hinduifilosofien (Eck 1998: 25).

*Devī*; Den store gudinnen.

*dharma* (sanskrit); 'sannhet', 'orden', 'lov', 'lære', 'plikt' 'dydig atferd', 'religion'; Sentralt begrep i hindu-tradisjonen (J 2009: 102).

*Dharmaśāstra*ene; lovtekster (J 2009:104).

*dhvajastambha* (sanskrit, tamil: *kodimaram*); 'flagg-tre', 'flaggstang' (Hiltebeitel 1991:81).

*dikṣā*, en formell initiering til en religiøs orden (J 2009:135).

*dipa* (sanskrit); 'lampe' (K 1998: 59).

*Durgā* (sanskrit, tamil: *Amman*); den mest betydningsfulle formen av gudinnen *Devī* .

*dvarpala* (sanskrit); dørvokter (i tempelet)

## G

*Gaṅgā*; elven Ganges i det nordlige India (J 2009:124).

*Gaṅgā Maātā*, 'Mor Ganges'. Ganges i skikkelse av en gudinne (J 2009:124).

*Gaṇeśa*; 'Herre over *gaṇaene*'. Mannlig guddom, sønn av Śiva and *Pārvatī*, og bror av *M*. Framstilles med menneskekropp og elefanthode (K 1998: 72).

*garbha-gr̥ha* (sanskrit, tamil: *mūlattam*); 'skjød-rommet (i et tempel)' (K 1998: 73).

*ghī* (hindi, anglisert form: *ghee*); klarnet smør, ingrediens i offere og *pūjā*er (K 1998: 73).

*gopura* (sanskrit, tamil: *gopuram*); tårnlignende inngangsportaler i de sør-indiske templer. (J 2009:130).

*guru* (sanskrit); 'betydningsfull', 'ærverdig'; en religiøs veileder eller lærer (J 2009:135).

*gurukula* (sanskrit); 'guruens hus'. En religiøs institusjon/ skole (J 2009: 135).

## H

*homa* (sanskrit); et ildoffer

## I

Īlam (tamil); Sri Lanka

*iṣṭa-devatā*, (Sanskrit: ‘valgt guddom’) (J 2009:150).

*itihāsa*; ‘Slik var det sannelig’. Narrative tekste. Betegner særlig Eposene, *Mahābhārata* og *Rāmyaṇa* (J 2009:151).

## J

*jāti* (sanskrit, tamil *cāti*); ‘fødsels-gruppe’. Kaste, knyttet til yrke og status (K 1998:90).

*jyotir-liṅga* (sanskrit). *Liṅga* som skal ha blitt til uten menneskelig innblanding (K 1998:105).

*jñāna* (sanskrit, tamil: *ñāṇam*); ‘kunnskap’, ‘å vite’, i betydningen å erkjenne (den høyeste virkelighet eller ens sanne natur) (J 2009:157).

## K

Kartikkeya; et annet navn for Murukaṇ.

*kathā* (sanskrit). En resitasjon utført av en prest, for å oppnå *punya* (s.d.); (J 2009:173,247).

*kāvaṭi* (tamil); dans, der danserne bærer en *kāvaṭi*-bue smykket med påfuglfjær.

Kālī, ‘mørk’. Gudinne. Det destruktive aspektet ved gudinnen Devi.

*kodimaram* (tamil, sanskrit: *dhvajastambha* - s.d.); ‘flagg-tre’ eller ‘flaggstang’

*kōyil* (tamil, sanskrit: *mandir*); tempel

*kōyil mēlam* (tamil); et tempels prosesjonsmusikere, som regel bestående av en musiker på en *mattaṁam*-tromme og en eller to som spiller *nākacuram*, et treblåserinstrument (Hiltebeitel 1991:448).

Kṛttikāene; Pleiadene. Murukaṇs fostermødre.

Kṛṣṇa; en av guden Viṣṇus inkarnasjoner.

*kuṃkum*; et rødt pulver, eller safran (J 2009:182).

*kurukkal* (tamil); yrkestittel, betegner på Sri Lanka og i Tamil Nadu en formelt utdannet hindu-prest, som er autorisert til å utføre ritualer. Tradisjonelt er det medlemmer av *pirāṇmanar*-kasten (*brahmin*-kasten) som rekrutteres til tempelprester. En annen kategori prester, *caivakurukkal* ‘sivaittiske lærere’, rekrutteres ofte fra *veḷḷālar*-kasten (Schalk 2003: 72).

## L

Lakṣmī; Gudinne, guden Viṣṇus *śakti*.

*līlā* (sanskrit); gudenes lek

*liṅga* (sanskrit); 'tegn', 'karakteristika', 'fallos'. Anikonisk symbol for Śiva (K 1998:105).

## M

Mahābhārata; Epos

*mahotsava* (sanskrit); vognopptog.

Maḥ; det tamilske navnet for Viṣṇu.

*maṇḍala* (sanskrit); 'sirkel' / 'omkrets'; et komplekst geometrisk mønster som brukes i (tantriske) ritualer for å påkalle hele kosmos. Det blir grukt i grunnplanen i hindutempelet, som ses på som et kosmos i miniatyr (Klostermkmaier 1998: 112).

*mandira* (sanskrit, tamil: *kōyil*); 'tempel'

*maṅgala* (sanskrit); 'lykkebringende'

*mantra* (sanskrit); kraftfulle ordformler, sammensetninger av hellige ord (K 1998: 113).

*maṭam* (tamil); 'hvilested'. Et rom inne i tempelet hvor tilbederne samles før og etter tilbedelsen (Schalk 2003: 169).

*mēḷam* (tamil). Tempelmusikere (Hiltebeitel 1991:80) Betegnes også som *kōyil mēḷam*

*mokṣa*; 'frigjøring (fra gjenfødelse)', 'forløsning'; hinduismens frelsesbegrep.

*mudrā* (sanskrit); 'segl'. Hellige håndbevegelser (J 2009:209).

*mukti*; frelse (se også: *mokṣa*)

*mūrti* (sanskrit, tamil: *mūrtti*); 'kroppsliggjøring', 'bilde'. Ikoniske billedframstillinger.

Murukan; Sentral tamilske guddom, sønn av Śiva og Pārvatī.

*navagraha*; 'ni planeter'. Et alter for planetene i tempelet. kalt *navagraha* (Jacobsen 2003: 214).

*nerriṭṭilakam* (tamil, sanskrit: *tilaka*); markering. Merke i pannen av *vipūti* og knust sandeltre, eller *kuṅkumam* (schalk 2003: 170).

*nērtti* (tamil, sanskrit: *vrata*); edsrite.

*nērttikkaṭaṇ* og *vēṇṭutal* (tamil). Løfter til en bestemt guddom (Baumann 2003:172).

Nibandhaene; En gruppe med tekster som søker å forklare eller belyse *dharma* (J 2009:221).

## P

*pacaṇai* s. *bhajan*

*pañcāṅga*; Den tradisjonelle indiske kalenderen.

*paṇḍit*; (*sanskrit*); En lærd mann.

*pāpa* (*sanskrit*); 'ondt', 'dårlig'. Brukes om etiske eller rituelle overtredelser, eller det karmiske resultatet av dårlige handlinger (J 2009:232).

Pārvatī, 'Fjellets datter'. Gudinne, guden Śivas hustru og *śakti*.

*pati* (*sanskrit*); 'Herre', 'Mester'; betegnelsen på Śiva som ren bevissthet (cit) og den som skjenker nåde innen Śaiva Siddhāntas teologi. Skilles ut frato andre kategorier med skapninger, *paśu*, 'sjeler' og *pāśa*, 'dyr', 'bundet (sjel)' (J 2009: 234-235)

*pativratā* (*sanskrit*); trofast/ hengiven mot hennes ektemann'. Det brahmanistiske idealet om kvinnelighet, en kvinne som er hengiven og trofast mot sin ektemann (J 2009: 235).

Perumaḷ; det tamilske navnet for Viṣṇu.

*piracātam*; (tamil, *sanskrit*: *prasāda* – s.d.)

*pirāmaṇar* (tamil, *sanskrit*: *brāhmaṇa*); prestekasten på Sri Lanka.

*pirattṭiṇam* (tamil, *sanskrit*: *pradakṣina* – s.d.)

*pīṭha* (*sanskrit*). Pidestatall, sammen med *liṅga* i form av en *yoni* (K 1998:105).

*pōṅgavanam*;

*pradakṣina* (*sanskrit*); Å sikulere rundt et hellig sted eller en helligdom.

*prasāda* (*sanskrit*, tamil: *piracātam*); 'nåde'. 1. Mat som blir ofret til gudestatuen. 2. Begrepet brukes også innen Śaiva-siddhānta om 'Guds nåde' (Jacobsen 2003: 261, 143).

*pūjā* (*sanskrit*, tamil: *pūcai*); 'tilbedelse'. Kjerneritualet i hinduistisk teisteisk religion.

*pūjāri*; en prest som er ansatt av et tempel for å utføre *pūjā* (J 2009:246).

*puṇya* (*sanskrit*); 'fortjeneste'. Religiøs fortjeneste (J 2009:247).

Purāṇa(ene); 'gamle (bøker)', en viktig gruppe tekstgruppe i hindu-tradisjonen (K 1998: 143).

## R

*rahotsava* (*sanskrit*, tamil: *tērōṭṭam*); en prosesjon med vogner

Rāmyaṇa; ” ”, et av de store eposene i indisk religiøs litteratur.

*R̥g Veda*; den eldste av de vediske *saṃhitā*ene (samlingene) (K 1998: 152).



*rudrākṣa* (sanskrit); 'Rudra-øyet', en bær fra en busk ved samme navn. Brukes av sivaitter til å lage en *mālā*, et halskjede eller

*rūpa*; 'form'. Brukes om guds form i en billedframstilling.

## S

Śaiva Siddhānta (sanskrit, tamil: Caivacittāntam); śivaittisk filosofisk og liturgisk system.

*śakti* (sanskrit, tamil: *cakti/ catti*); 'kraft'. Brukes gjerne om gudinnens kraft.

*saṃskāra*ene (sanskrit); hinduismens sakramenter, eller overgangsritualer.

*sampradāya* (sanskrit); 'orden', 'tradisjon', 'sekt'. En orden i guru-elevtradisjonen

*śāstra* (sanskrit); 'lære', 'regel': En autorativ kilde til dharma. Begrepet brukes både tekstene som helhet og om enkelttekster (K 1998: 166).

Satī, 'trofast'. Gudinne. Dakṣas datter og Śivas hustru.

*śilpin* (sanskrit); en tradisjonell håndtverker, arkitekt, skulptør eller kunstner (K 1998:171).

Śiva (sanskrit, tamil: Civan); en av hovedgudene innen hindutradisjonen, far til Murukan.

Skanda; et annet navn for Murukan.

*śloka* (sanskrit); 'versepar'. Den minste litterære enheten i eposene (K 1998:173).

*smṛti* (sanskrit); 'det som har blitt husket'. Tradisjon, i motsetning til *śruti*. Betegner alle autorative tekster som ikke er *śruti* (K 1998:174)

*śraddha* (sanskrit); et rituale til ære for de avdøde. Et av *saṃskāra*ene (s.d.).

*śruti* (sanskrit); 'det som har blitt hørt', 'åpenbaring'. De mest hellige tekstene i hindutradisjonen (K1998:176).

*stotra* (sanskrit); 'hymne', religiøs tekst (i verseform) som brukes i tilbedelse (K 1998: 177).

*sthapati* (sanskrit). En tradisjonell skulptør (Pande 2004: 20)

*Strīdharmā* (sanskrit); 'kvinnens dharma'. Se: *dharma*

Subrahmaṇya; et annet navn for Murukan

*sumangali* (sanskrit); 'lykkebringende'. Betegnelse på en gift kvinne som er mor.

Sūtra (sanskrit); 'tråd', 'streng'. En tekst som oppsummerer grunnleggende regler relatert til et bestemt emne, f.eks ritualer, grammatikk eller yoga (J 2009:313).

## T

Tamiḻakam (tamil); Tamil Nadu

*tapas* (sanskrit); 'varme'. Askese

*tarappaṇam* (tamil, sanskrit: *tarpaṇa* - s.d.)

*tarpaṇa* (sanskrit). Et offer til forfedrene, som gjøres som en del av *śraddha*-ritualene.

*tēr* (tamil); tempelvogn

*tērōṭṭam* (tamil, sanskrit: *rahotsava* – s.d.) en vognprosesjon

Teyvayānai; 'den himmelske elefant'. Murukans første hustru.

*thiruvilā* (tamil); 'festival'

*tonṭu* (tamil); 'tjeneste (i et tempel)' (Baumann 2003:173).

*tithi* (sanskrit); 'dag', den trettiende dagen i en månemåned, basisdelen i hindukalenderen (K 1998: 186)

*tīrtha*; hellige vadesteder eller knutepunkter/ møtesteder (Eck 1998: 2)

*tīrthotsava* (sanskrit); en prosesjon til et hellig badested (Jacobsen 2008:197).

U

*upacāra*;

*upāsana* (sanskrit); 'tilbedelse'. Hengivenhet (J 2009:335)

*upavāsa* (sanskrit, tamil: *upacāvam*); 'faste' (J 2009:335).

Upaniṣadene; betegnelsen på den fjerde og nyeste delen av Vedaene (K 1998: 192)

**utsava** (sanskrit, tamil: *thiruvilā*); 'fest'. Tempelfest eller religiøs høytid (K 1998: 193).

*utsava-mūrti* (sanskrit); en flyttbar festivalmūrti, til bruk ved prosesjoner (K 1998: 193).

V.

*vāhana* (sanskrit); 'ridedyr', 'kjøretøy'. Dyr som innehar gudenes kraft. Alle guddommene har sine repektive *vāhanaer*.

*Vaiśyaer* (sanskrit, tamil *veḷḷāḷar*, 'kultiverere'), i hovedsak landeiere, forretningsmenn, håndverkere og kunstnere

Vallī; Tamilsk gudinne. Murukans andre kone.

*varṇa* (sanskrit); 'farge'. Den største sosiale enheten i hindusamfunnet, basert på hvilken samfunnsgruppe man er født inn i. (K1998:198).

*varṇāśramadharma* (sanskrit); lovene som regulerer pliktene til de fire *varṇa*ene. Egne lover er utarbeidet for kvinner, kalt *Strīdharma*.

*vastra*; bekledning av en *mūrti* (K 1998: 142).

Veda (sanskrit); 'kunnskap'. Hellige åpenbarte tekster som er autorative for alle hinduer.

Vēl; Murukans våpen, et spyd.

*vedi* (sanskrit); offerilden, eller offeralteret i templene (J 2009:347).

*veḷḷalar* (tamil); 'kultiverere'. Landeierkasten på Sri Lanka, den tallmessig største.

*vētti/ vēṣṭi* (tamil); Hvitt tøyestykke som festes rundt hoftene (Baumann 2003: 56).

*vibhūti*(sanskrit); hellig aske. Brukes i ritualene, bl.a. til markeringer i pannen til tilberne.

*viḷakku* (tamil); 'lampe', *viḷakku-pūjā* eller *kutta viḷakku*'stående (messing-)lampe' betegner et offer til lampen som utføres av kvinner for å bli gift hele livet, eller å bli gift, dersom de er ugifte (Schalk 2003:168).

Vināyaka; 'fjernerer (av hindringer)'. Et annet navn for Gaṇeśa (K 1998: 72).

*vipūti* (tamil); hellig aske. Brukes i ritualene, bl.a. til markeringer i pannen til tilberne, *nerrittlakam* (Schalk 2003: 170).

Viṣṇu (sanskrit, tamil: Perumaḷ, eller Maḷ); en av hovedgudene innen hindutradisjonen.

*vrata* (sanskrit, tamil: *nērtti* eller *viratam*); et edsrite, en løftepraksis (til gudene).

Y.

*yajña* (sanskrit); 'offer', 'oblat', 'tilbedelse'. Offer til en guddom. I vedisk tid ble begrepet brukt om de komplekse vediske offerritualene (J 2009: 305).

*yantra* (sanskrit); hellig diagram.

*yoga* (sanskrit), 'forening'. Brukes vanligvis om et sett med fysiske øvelser (*haṭha yoga*) eller et system av meditasjon og konsentrasjon (*rāja yoga*) (K 1998: 213).

*yogī*; asket, en som praktiserer (*hatha*)-*yoga* eller en åndelig disiplin. (J 2009: 363).

*yoni* (sanskrit), vulva. Representerer sammen med *liṅga* Śivas *śakti* (K 1998:105).

# Kilder

## Litteratur:

- Babb, Lawrence A. (1975):  
*The Divine hierarchy: Popular Hinduism in Central India*,  
New York/ London: Columbia University Press
- Baumann, Martin (2003):  
"Selbstkasteiungen unde Gelübte: Traditionswahrung durch religiöse Praktik", i: Baumann, Martin, Birgitte Luchesi & Annette Wilke (red): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aud Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Egon (s. 169-188)
- Bell, Catherine (1997):  
*Ritual. Perspectives and Dimensions*,  
New York & Oxford: Oxford University Press
- Bettum, Anders (2007):  
"Et tamilsk hindutempel på Ammerud", i: *Våre hellige rom. Seks religioner på vandring*. Utstillingskatalog. Interkulturelt Museum, Oslo: Yggdrasil Forlag
- Blurton, Richard T. (1992):  
*Hindu Art*. London: The British Museum Press
- Brockington, J. L. (1989 [1981]):  
*The Sacred Thread*. Hinduism in its Continuity and Diversity, Edinburgh: University of Edinburgh Press
- Burghardt, Richard (1987):  
"Conclusion. The Perpetuation of Hinduism in an Alien Cultural Milieu", i: Burghardt, Richard (red): *Hinduism in Great Britain. The Perpetuation of Hinduism in an Alien Cultural Milieu*, New York & London: Tavistock Publishing
- Chatterjee, Asim Kumar (1970):  
*The Cult of Skanda-Karttikeya in Ancient India*, Calcutta: Panti Pustak
- Clothey, Fred W. (1982):  
"Chronometry, Cosmology and the Festial Calendar in the Murukan Cult", i: Wilbon, Guy R. & Glenn E. Yocum: *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, New Delhi: Manohar
- Clothey, Fred W. (2006):  
*Ritualizing on the Boundaries. Continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*. Columbia: The University of South Carolina Press
- Clothey, Fred W. (1978):  
*The Many Faces of Murukan. The History and Meaning of a South Indian God*, Den Haag/ Paris/ New York: Mouton Publishers
- Connerton, Paul (1992 [1989]):  
*How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press
- David, Ann R. (2007, hentet 30.9.10):  
"Migratory Rituals or Classical Dance Forms? 'Trance' dance and Bharatnatyam as Signifiers of Tamil Identity in Diasporic Hindu Communities in Britain":  
<http://roehampton.academia.edu/AnnDavid/Papers/139514/MIGRATORY-RITUALS-OR-CLASSICAL-DANCE-FORMS---'TRANCE'-DANCE-AND-BHARATANATYAM-AS->

## SIGNIFIERS-OF-TAMIL-IDENTITY-IN-DIASPORIC-HINDU-COMMUNITIES-IN-BRITAIN

- David, Ann R. (2008, hentet 12.4.10):  
"Local Diasporas/ Global Trajectories: New Aspects of religious 'performance' in British Tamil Hindu Practice", i: *Performance Research*, 13: 3, s. 89-99.  
<http://dx.doi.org/10.1080/13528160902819364>
- Davis, Richard H. (1997):  
*Lives of Indian Images*, Princeton: Princeton University Press
- Davis, Richard H. (1999):  
"Religions of India in Practice" i: Lopez, Donald S. (red): *Religions of India in Practice. An Introduction*, Princeton: Princeton University Press
- Doniger, Wendy (oversettelse) & Brian K. Smith (innledning) (1991):  
*The Laws of Manu*, Kolkata (Calcutta): Penguin Classics
- Douglas, Mary (1997 [1966]):  
*Rent og urent. En analyse om forestillinger omkring urenheter og tabu*.  
Oslo: Pax Forlag A/S
- Eck, Diana L. (1998):  
*Darsan. Seeing the Divine Image in India* (Third Edition),  
New York: Columbia University Press
- Eck, Diana L. (2000):  
"Negotiating Hindu Identities in the U.S.", i Coward, Harold, John R. Hinnells og Raymond B. Williams (red): *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*,  
New York: SUNY Press
- Elgood, Heather (1999):  
*Hinduism and the Religious Arts*. London & New York: Cassell
- Eliade, Mircea (1997): *Det hellige og det profane*, Oslo: Gyldendal
- Fibiger, Marianne Qvortrup (1998):  
*Hindukvinder. Kvinders selvforståelse og rolle som traditionsformidlere i Punjab, Kenya og England*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Fibiger, Marianne Qvortrup (2003):  
"Sri Lankan Tamil Hindus in Denmark", i: Baumann, Martin, Birgitte Luchesi & Annette Wilke (red): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Egon (s. 345-361)
- Flood, Gavin (1998):  
*An Introduction to Hinduism*, New Delhi: Foundation Books
- Flood, Gavin. Red (2003):  
*The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford: Blackwell Publishing
- Frantzen, Silje (2007):  
*Stridharma i en norsk kontekst En studie av Sri Lanka-tamilske hindukvinneres religionsutøvelse i norsk diaspora*. Masteroppgave i religionshistorie  
Institutt for orientalske språk og kulturstudier. Universitetet i Oslo. Høsten 2007
- Fuller, C. J. (1992):  
*The Camphor Flame, Popular Hinduism and Society in India*, New Jersey: Princeton University Press
- Fuller, Robert C. (2008):  
*Spirituality in the Flesh. Bodily Sources of Religious Experience*.  
Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Geaves, Ron (2007):  
*Saivism in the Diaspora. Contemporary Forms of Skanda Worship*, London/ Oakville: Equinox

- Gilhus, Lisbeth Sælid & Lisbeth Mikalessen (2001):  
*Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag.* Oslo: Pax forlag A/S
- Glomseth, Cecilie (2005):  
*Å be om et barn. Barnløshet i hindukvinnens religiøse liv.* Hovedfagsoppgave i religionshistorie, Institutt for orientalske språk og kulturstudier, Universitetet i Oslo, Høsten 2005
- Goldberg, Ellen (2002-a):  
*The Lord Who is Half Woman. Ardhanārīśvara in Indian and Feminist Perspective,* New York
- Goldberg, Ellen (2002-b):  
 "Parvati Through the Looking Glass", i ACTA ORIENTALIA, nr. 63, , s. 71 – 92
- Gupta, Ram (2006):  
*A Shift in Dharma. Changes in conceptualisations of Faith Among Second-Generation Hindus in Oslo.* Oslo: Novus Press
- Helweg, Arthur W.: "Indians in Australia (1991):  
 "Theory and Methodology of New Immigration", i: Vertovec, Steven: *Aspects of the South Asian Diaspora*, Oxford University Papers on India, Vol 2 Part 2
- Jacobsen, Knut A. (2003):  
*Hinduismen*, Oslo: Pax Forlag A/S
- Jacobsen, Knut A. (1997):  
 "Hinduismen i diaspora: Religiøs endring og norsk kontekst", i *Kirke & Kultur* 102 (4/5)
- Jacobsen, Knut A., red. (2003):  
*Verdensreligioner i Norge.* Oslo: Pax Forlag A/S
- Jacobsen, Knut A. & P. Pratab Kumar, red. (2004):  
*South Asians in the Diaspora. Histories and Religious Traditions*, Leiden/ Boston: Brill
- Jacobsen, Knut A. (2008):  
 "Processions, Public Space and Sacred Space in the South Asian Diasporas in Norway", i: Jacobsen, Knut A., red. (2008): *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*, London/ New York: Routledge South Asian Religion Series
- Kinsley, David R. (1977 [1975]):  
*The Sword and the Flute. Kālī & Kṛṣṇa. Dark Visions of the terrible and the Sublime in Hindu Mythology*, Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press
- Knott, Kim (2000):  
 "Hinduism in Britain", i: Coward, Harold, John R. Hinnells & Raymond B. Williams (red): *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada and the United States.* New York: State University of New York Press
- Klostermaier, Klaus K. (2000):  
*Hindu Writings. A Short Introduction to the Major Sources*, Oxford: Oneworld
- Klostermaier, Klaus K. (1994):  
*A survey of Hinduism*, New York: State University Press of New York
- Kramrisch, Stella (1976):  
*The Hindu Temple*, 2 vols, New Delhi: Motilal Banarsidass
- Lawlor, Robert (1994 [1982]):  
*Sacred Geometry, Philosophy and Practice.* London: Thames & Hudson
- Lopez, Donald S., red. (1999):  
*Asian Religions in Practice. An Introduction*, Princeton: Princeton University Press
- Luchesi, Brigitte (2008):  
 "Parading Hindu Gods in Public. New Festival Traditions og Tamil Hindus in Germany", i: Jacobsen, Knut A., red. (2008): *South Asian Religions on Display. Religious*

- Processions in South Asia and in the Diaspora*, London/ New York: Routledge South Asian Religion Series:
- Olivelle, Patrick (oversettelse) (1991):  
*Dharmasūtras. The Law codes of Ancient India*, Oxford: Penguin Classics
- Pandey, Rajbali (1994):  
*Hindu Samskaras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, New Delhi: Motilal Banarsidass
- Pathmanathan, S. (1979):  
 "The Hindu Society in Sri Lanka: Changed and Changing", i Carter, John Ross (red.):  
*Religiousness in Sri Lanka*, Marga Institute, Colombo: Marga Institute Sri Lanka
- Pearson, Ann Mackenzie (1996):  
 "Because it gives me peace of mind". *Ritual fasts in the Religious lives of Hindu women*,  
 New York: State University of New York Press
- Pfaffenberger, Bryan (1982):  
 Caste in Tamil Culture. The Religious Foundations of Sudra Dominion in Tamil Sri Lanka,  
 Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, New York
- Raj, Selva J. (2008):  
 "Public display, communal devotion: procession at a South Indian Catholic festival", i:  
 Jacobsen, Knut A., red. (2008): *South Asian Religions on Display. Religious Processions  
 in South Asia and in the Diaspora*, London/ New York: Routledge South Asian Religion  
 Series
- Sathasivam, A. (1979):  
 "The Hindu Religious Heritage in Sri Lanka: Revived and Remembered", i Carter, John  
 Ross (red.): *Religiousness in Sri Lanka*, Colombo: Marga Institute Sri Lanka
- Schalk, Peter (2004):  
*God as a Remover of Obstacles. A Study of Caiva Soteriology among Ilam Tamil Refugees  
 in Stockholm, Sweden*, Uppsala: Uppsala universitet
- Sharma, Arvind, red. (2003):  
*Classical Hindu Thought. An Introduction*, New Delhi: Oxford University Press
- Smith, Daniel (1982):  
 "Festivals in Pāñcarātra Literature" i: Welbon, Guy R. & Glenn E. Yocum:  
*Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, New Delhi: Manohar
- Smith, Daniel (1996):  
*The Dance of Siva. Religion, art and poetry in South India*,  
 Cambridge: Cambridge University Press
- Sussendirajah, S. (1979):  
 "Religiousness in the saiva Village", i Carter, John Ross (red.): *Religiousness in Sri Lanka*,  
 Colombo: Sri Lanka Marga Institute
- Thaagard, Tove (1998):  
 Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode. Oslo: Fagbokforlaget
- Turner, Victor (1997 [1966]):  
 "Midt imellom. Liminalfasen i overgangsritualer". i:  
 van Gennep, Arnold: *Rites de Passage. Overgangsriter*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Turner, Victor (1995): *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York: Aldine  
 de Greuter
- Young, Katherine K. (1987):  
 "Hinduism", i Sharma, Arvind: *Women in World Religions*, New York: New York: State  
 University of New York Press Press (s. 59 – 103)

- Younger, Paul (2002):  
*Playing Host to Deity. Festival Religion in the South Indian Tradition*, Oxford: Oxford University Press
- Van Gennep, Arnold (1999 [1909]):  
*Rites de passage. Overgangsriter*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Vertovec, Steven (2000):  
*The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, London & New York: Routledge
- Waghorne, Joanne P. & Cutler, Norman (1985):  
*Gods of Flesh, Gods of Stone. The embodiment of Divinity in India*, Chambersburg: Anima
- Welbon, Guy R. & Glenn E. Yocum (1982):  
*Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, New Delhi: Manohar
- Wikramasinghe, Nira (2006):  
*Sri Lanka in the Moderne Age. A History of Contested Identities*, London: Hurst and Company
- Williams, Raymond B. (2000):  
 "Trajectories for future studies", i: Coward, Harold, John R. Hinnells & Raymond B. Williams: *The South Asian Religious diaspora in Britain, Canada, and the United States*, New York: State University of New York Press
- Young, Katherine K. (1987):  
 "Hinduism", i Sharma, Arvind: *Women in World Religions*, New York: State University of New York Press (s.59 – 103)
- Yano, Michio (2003):  
 "Calendar, Astrology and Astronomy", i: Flood, Gavin: *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford: Blackwell Publishing
- Zvelebil, Kamil V. (1978):  
*The Smile of Murugan. On Tamil Literature of South India*, Leiden: Brill
- Zvelebil, Kamil V. (1992):  
*The Tamil Skandapurāṇam*, Archiv orientální, Supplementa VI, Praha: The Oriental Institute

### **Oppslagsverk:**

- Aschehough og Gyldendals Store Norske Leksikon (1988), Oslo
- Bowker, John (2000):  
 Oxford Concise Dictionary of World religions, Oxford: Oxford University Press
- Eliade, Mircea, red. (1987):  
*Encyclopedia of Religion Vol 1-16*, New York: Macmillan Publishing Company/  
 London: Collier Macmillan Publishers
- Johnson, Will J. (2009):  
*Oxford Dictionary of Hinduism*, Oxford: Oxford University Press
- Klostermaier, Klaus K. (1998):  
*A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford: Oneworld
- Kværne, Per og Kari Vogt, red. (2000):  
*Religionsleksikon*, Oslo: Cappelen Akademisk Forlag



## WEBSIDER:

[www.snl.no](http://www.snl.no) (Store norske Leksikon – nettutgaven)

<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/> (Monier Williams Sanskrit-English Dictionary, 2008 revision)

### Forskning:

[www.pluralism.org](http://www.pluralism.org) (Forskningsprogrammet The Pluralism Project ved Harvard University)

<http://www.baumann-martin.de/research.htm> (Martin Baumanns hjemmesider - forskning)

<http://www.pluralism.org/resources/slideshow/thumbs.php?show=luchesi&shownumber=&from=1&to=25> (Birgitte Luchesi: Hinduisme i Tyskland)

[www.murugan.org](http://www.murugan.org) (Nettsider som omhandler Murugan, med en del som formidler forskningsartikler om Murugan)

[www.sanskrit.org](http://www.sanskrit.org) (Sri Devasthanam, The Sanskrit Religions Institute: "A Hindu resource where faith and Scholarship meet")

### Norske templer:

<http://gcc.as/> (Gujarati Cultural Club, Fredrikstad. Hentdato 27.11.11)

[www.hindutemple.no](http://www.hindutemple.no) (Hindutempelet Sivasubramanayar Alayam på Ammerud i Oslo)

[www.mandir.no](http://www.mandir.no) (Hindutempelet Sanatan Mandir i Slemmestad)

<http://www.thurkkaiamman.com/> (Sri Jeya thurkkai Amman Temple (Thurka Tempel) Oslo, Ellingsrud. Hentdato 27.11.11)

<http://vaishnav.no/> (Shri Vaisnav Mandir. Rasta, Lørenskog, Akershus. Hentdato 27.11.11)

### Utenlandske templer:

<http://www.kamadchi-ampal.de/> (Kamadchi-tempelet i Hamm, Tyskland Hentdato 4.10.08)

<http://www.londonsrimurugan.org/> (Eastham London Sri Murugan Temple. Hentdato 4.10.08)

[www.nallur.com](http://www.nallur.com) (Nallur-tempelet i Jaffna. Hentdato 4.10.08)

### Tamilske nettsider:

[www.tamilnation.org](http://www.tamilnation.org) (Nettsider som tar for seg tema relatert til diaspora-situasjonen, Sri Lankas historikk m.m. Hentdato 23.4.07)

[www.tamilnet.com](http://www.tamilnet.com) (Nyheter m.m. om tamiler, pro LTTE. Hentdato 23.4.07)

### Andre bakgrunnskilder:

<http://www.fag.hiof.no/~mr/HinduRetningerNett.htm> (Mette Ramstad Høgskolen i Oslo: Hinduretninger. Hentdato 26.11.11).

[http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp\\_200414/rapp\\_200414.pdf](http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp_200414/rapp_200414.pdf) (Statistisk sentralbyrå)

<http://www.hrw.org/en/node/62398/section/7> (Human Rights Watch - Sri Lanka. Hentdato: 4.10.08)

[http://www.news.bbc.co.uk/2/hi/south-asia/country\\_profiles/1166237.stm](http://www.news.bbc.co.uk/2/hi/south-asia/country_profiles/1166237.stm) (BBC News - Sri Lanka Timeline. Hentdato 4.10.08)

### Norske medier (aviser og nettsider):

<http://www.groruddalen.no/3000-paa-hindufestival.336751.html> (Groruddalen 26.07.06 - Hentdato 27.11.11)

<http://www.groruddalen.no/tamilene-hjelper-politiet.528085-17469.html> (Groruddalen 15.08.07 - Hentdato 27.11.11)

<http://www.groruddalen.no/trenger-nytt-tempel.533447.html> (Groruddalen 29.08.07 - Hentdato 27.11.11)

<http://www.groruddalen.no/hinduenes-store-gudefest.4500532-19208.html> (Groruddalen 10.08.08 - Hentdato 27.11.11)

<http://www.groruddalen.no/gudene-ut-til-folket.4614784.html> (Groruddalen 22.07.09 - hentdato 27.11.11)

<http://www.groruddalen.no/feiret-haapet-og-fremtiden.4614761.html> (Groruddalen 22.07.09 - hentdato 27.11.11)

<http://www.goruddalen.no/goruddalen-i-turistbok.4615058.html> (Goruddalen 27.07.09 - hentdato 27.11.11)

<http://www.aftenposten.no/nyheter/oslo/Seks-skadet-i-slsskamp-p-hindu-festival-i-Oslo-5335455.html> (Aftenposten 08.08.10 - Hantedato 27.11.11)

<http://www.vg.no/nyheter/innenriks/artikkel.php?artid=10026077> (vg 08.08.10 – Hentedato 27.11.11)

<http://www.lofotposten.no/Innenriks/article5216101.ece> (Lofotposten 08.08.10 - Hantedato 27.11.11)

<http://www.hardanger-folkeblad.no/Innenriks/article5216101.ece> (Hardanger Folkeblad 08.08.10 - Hantedato 27.11.11)

<http://www.goruddalen.no/trist-med-festivalkrangling.4804802.html> (Goruddalen 11.08.10 - Hentedato 27.11.11)

<http://www.goruddalen.no/vannet-i-vesletjern-ble-hellig.4805914.html> (Goruddalen 11.08.10 - Hentedato 27.11.11)

<http://www.goruddalen.no/ble-slaatt-med-cricketbat-og-greiner-mistet-barnet.4812708.html> (Goruddalen 27.08.10 – Hentedato 27.11.11)

<http://www.goruddalen.no/haaper-paa-en-fredelig-loesning.4812818.html> (Goruddalen 27.08.10 – Hentedato 27.11.11)

<http://www.goruddalen.no/alt-tilrettelagt-for-en-fredelig-festival.4941969.html> (Goruddalen 13.07.11 - Hentedato 27.11.11)

**Andre kilder:**

<http://80.91.34.200/spWebApp/search.action?search.offset=20&search.searchId=1172110124&search.previewNumResults=150&search.tabId=editorial&search.advanced.subjectHeading=Hinduisme> (fotografier fra tempelfestivalen – Scanpix – Hentedato 27.11.11)

<http://henrikfoto.wordpress.com/2007/08/11/hindu-festival-pa-ammerud/> (Fotoblogg fra festivalen – hentdato 27.11.11)

<http://www.goruddalen.no/en-handlekraftig-kjernekar.4806420.html> (Hentedato 27.11.11)

<http://akshayapatra.blogspot.com/2006/08/kovil-puliyodharai.html> (tamilsk matblogg)

<http://creativesaga.blogspot.com/2008/10/pulikachal-and-puliyodharai.html> (tamilsk matblogg)

Tusen takk til Ann David for tillatelse til å referere til hennes artikler.

## BILLEDVEDLEGG:



Tempeldans under åpningsseremonien (Foto: Kathleen Morley)





Katpuram (Stillbilde fra video: Stian Andersen)



Kavatidans (Foto: Anders Betum)





Katpuram og pal chempu (Stillbilde fra video: Stian Andersen)



Nederst: Å bære kavati (Stillbilder fra video: Stian Andersen)





Alaku (Stillbilde fra video: Stian Andersen)





Spikersandaler (Stillbilde fra video: Stran Andersen)





Fra Sapparam (Foto Anders Bettum)







En kumbha (Foto: Anders Bettum)



Krukkene som symboliserer de tre guddommene





Vieseseremonien inne i tempelet



Fra huskeritualet utenfor tempelet på bryllupsdagen

## SAMMENDRAG:

Morley: Kathleen Alana (2011):

*Thiruvila på Ammerud. Den årlige tempelfestivalen ved Sivasubramanayar Alayam, Norges Hindu Kultursenter.* Masteroppgave i Religionshistorie. Universitetet i Oslo: Institutt for Kulturstudier og Orientaliske Språk

**Veileder: Per Kværne (IKOS). Biveileder: Thomas Hylland Eriksen (CULCOM).**

Morley var masterstipendiat ved forskningsprogrammet CULCOM, og har vært bidragsyter til antologien "Kulturell kompleksitet i det nye Norge" (2011).

Thiruvila, den årlige tempelfestivalen ved hindutempelet Sivasubramanayar Alayam, finner sted hvert år i den tamilske måneden Aadi. Aadi faller sammen med månedsskiftet juli/august, og varer over ti til tolv dager.

Hindutempelet Sivasubrahmanaiyar Alayam er det største hindutempelet i Oslo. Det ble opprettet av organisasjonen Norges Hindu Kultursenter, og ligger i et industribygg på Ammerud, en drabantby i Groruddalen. Tempelet ble innviet i 1998, og tempelfestivalen ble arrangert for første gang samme år. Tempelet ble opprettet av tamiler fra Sri Lanka. Hinduene ved tempelet på Ammerud praktiserer, i likhet med hoveddelen av hinduene i Sør-Asia, en form for hinduisme som går under betegnelsen *bhakti*. Det sentrale aspektet ved religionen er ikke basert på teksttradisjonen, skriftene, eller på trosaspektet, men på daglig utøvelse av ritualer. I masteroppgaven presenteres de forskjellige festivaldagene under Thiruvila, de ulike ritualene som det fokuseres på og bakgrunnen for at de blir utført.

Innen hindutradisjonen er hovedformålet med å utføre ritualer og riter å oppnå kontakt med det guddommelige og å ta del i de kosmiske rytmene. Et hovedfokus for masteroppgaven er ulike for kroppslig praksis som utføres under Thiruvila, for så å se denne praksisen i lys av begrepet kroppsliggjøring. Begrepet kroppsliggjøring synliggjør mange ulike aspekter ved shivaittisk tro og praksis, og er et sentralt trekk ved hindutradisjonen. Det overordnede motivet for denne kroppsliggjøringen av rituelle praksiser kan spores til den sterke forestillingen i hindutradisjonen om at universet består av korrespondanser mellom mikrokosmos og makrokosmos. Det som går igjen som en rød tråd under festivalen er tilbedernes fokus på og ønske om å få ta del i den guddommelige kraften.

Det er en voksende tendens innen religionsforskningen til å fokusere på handlingsaspektet eller utførelsen av religion. Den kroppslige praksisen har sine røtter i folkelig tradisjoner, men har de senere årene blitt en integrert del av den transnasjonale agamiske tempeltradisjonen, og en identitetsmarkør for tamilske hinduer. Målet med masteroppgaven er å forsøke å gi en dypere forståelse av rituell praksis ved tempelfestivalen.